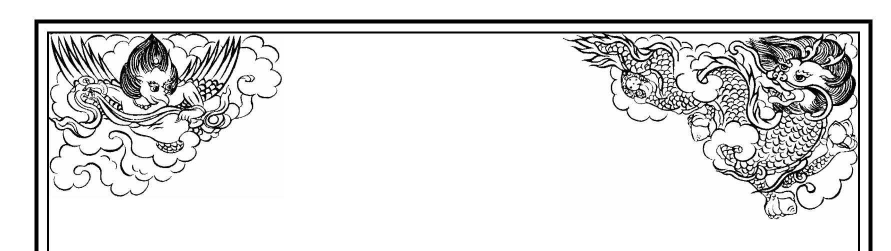
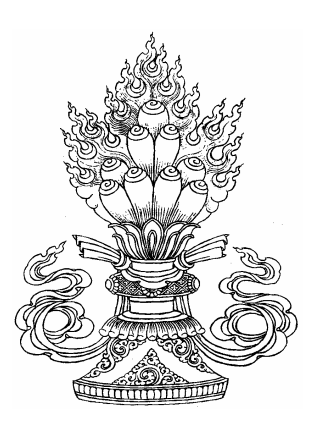


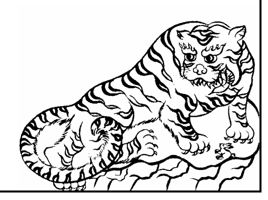
定解宝灯论讲记

（下）

全知麦彭仁波切 造颂
索达吉堪布 译讲







五、二谛何者为主要

总体来说，全论以七个问题作为主线贯穿初义、论义与末义，其中初义讲到了七个问题的来源缘起，真实论义中现在是第五个问题——二谛何者为主要，这一问题可分提出问题与于彼答复两个部分。

在座个别人以前未学过中观、俱舍、因明等，故在许多方面可能存在非常大的疑问，对于胜义谛、世俗谛二者究竟哪一个重要等问题，也是不知其所以然，觉得十分陌生。最初学习都是如此，我刚开始闻思时，堪布晋旺传戒律，他经常说《大海论》，当时我都非常迷惑——书上根本没有讲大海、大山之类的名词，到底他在说什么？作为初学者，尤其在颂词方面确实会遇到很大困难，但只要肯下工夫，再三地反复研究思维，一段时间后，即使非常难懂的颂词也可以理解。以前我刚到学院时学习《入菩萨行》，其他品都可以听得懂，但讲到《智慧品》时，听的时候似乎也懂了，但过后再看时怎么也不懂，后来请教过很多人。由于当时确实下了很深的工夫，所以现在对《入菩萨行·智慧品》中很多问题的印象仍然十分深刻。

不论哪一部论典，不要像读世间书籍一样，必须下工夫研究思维，不要认为“自己太笨了，怎么看也不懂，干脆放在一边吧”，不要这样想，对自己不应该失去信心。佛教方面的问题，最初确实非常难以理解，但越来越闻思深入下去的时候不会特别难，自己的智慧也会随之逐渐增上的。

以前听过的人不要骄傲自满、目中无人，认为自己多么了不起；从没听过的人也不应该自暴自弃，觉得“可能我与这样殊胜的法没有缘分，还是默默地念观音心咒比较好”，通过闻思开启自己的智慧，对每一位佛教徒来讲非常重要，尤其中观辩论方面的问题，坚持不懈地深入闻思，那不管是以后弘法利生还是自己修持，都会有很大帮助。

胜义谛与世俗谛究竟哪一个重要？对此问题有三种不同观点，一者认为空性重要；一者认为世俗显现非常重要，胜义完全抛开；还有一种观点，并未完全舍弃胜义谛，但仍然认为世俗谛比较重要。

本论所讲问题，感觉上一个比一个重要，而“二谛何者为主要”尤应引起众人重视，因为现在很多人在分析经典和论典时，对二谛之

间的关系根本分不清楚，由此导致对经续论典的种种说法产生误解。

一般来说，藏传佛教对佛陀所说的密意能够原原本本地分析，而其他如南传佛教，对于空性的密意、显现的道理如何解释等未能详细分析研究，这样的话，想真正对佛经作解释也是非常困难的，佛陀为度化不同众生，有时讲“如来藏常有”，有时讲“如来藏空性”，许多表面现似相违的道理或说法，诸后学者若未能依靠教理及自己的智慧进行分析就会显得十分困难。

藏传佛教，依靠麦彭仁波切的论典，对于有关二谛方面的论述可以说是非常究竟圆满。当然麦彭仁波切的论典并不是很多，但现在已经翻译出来的、能够得到的这些殊胜法本，还是应该像如意宝般珍惜。去年我遇到南京的一部分居士，他们在三、四年当中，对《定解宝灯论》、中观等研究得还是非常透彻，有时候想学院中长年闻思的部分道友可能也不一定懂得这些道理。像麦彭仁波切的《三本性论》、《中观概要》等专门阐述了有关二谛方面的道理，还有对声闻缘觉、现空双运如何认识等森罗万象各种各样的窍诀非常之多，如果能够非常圆

满地翻译出来，你们也有缘听闻的话，对增长智慧方面一定会有相当大帮助。

从麦彭仁波切以后，宁玛巴真正对显宗教理扎下了相当稳固的基础。以前无垢光尊者的教典虽说浩如烟海、郁如邓林，但其所做多属无上大圆满方面的论著，有关显宗教义的并不多见。一般宗派与宗派之间辩论较多的就是有关显宗这方面，对此，宁玛巴自宗长期以来一直也没有比较稳固的见解，而自从麦彭仁波切以后，有关这方面的自宗得以逐次建立，作为宁玛巴教下的诸传承弟子，对自宗教典非常值得重视。

丙五（二谛何者为主要）分二：一、遮破他宗；二、建立自宗。

丁一（遮破他宗）分二：一、提出问题；二、于彼答复。

戊一、提出问题：

对于“二谛何者为主要”这一问题，麦彭仁波切首先以自问自答的方式进行了宣说。

二谛究竟哪一个更为重要？有说胜义谛重要，有说世俗谛重要。实际上，偏重于任何一方所作的回答都存有错谬之处，不论胜义还是世俗，二者都十分重要，唯于诸法空性及显现

等侧面的抉择角度不同而已，故不应偏袒执著于某一者更为重要。

二谛何者为主要？

藏传佛教对此辩论较大，而南传、北传佛教对这一问题的认识稍有欠缺，诸高僧大德有关这方面的论著非常少。不管禅宗还是净土宗，从其论著来看，他们对二谛并未详细分析，只是笼统地作了解释，而南传佛教如《阿含经》、《法句经》等，对这方面论述得也十分鲜少。

以前在《泰国游记》[1]中也提到过一些，当时有一个佛学院的硕士班，在提到空性时，从众人表情来看，似乎都觉得“空性”就是瓶子里面没有水，也就是所谓的单空，对它的执著非常强，而且每个人都是疑虑重重。通常而言，对佛教教义出现怀疑的症结之处，即是自己的闻思智慧不足，如果闻思修行的智慧越来越增上的话，就不会疑团满腹。比如初到学院的个别修行人，他们的问题特别特别多，好像什么都是问题一样，还有些人不喜欢看书，全部要问上师或者其他人，但闻思修行到一定境界，或阅读了相当数量的经论之后，自己的疑惑逐

[1] 堪布索达吉仁波切著，现收于其著作集《妙法宝库·慧光云聚》中。

渐逐渐会消失的。因此，一般闻思究竟的人，对佛经教理都可以从意义上通达无碍。

有关二谛方面的问题，藏传佛教辩论得非常多，对胜义谛、世俗谛何者重要众说纷纭、莫衷一是，但麦彭仁波切对此总结说：不论偏执任何一方都是不合理的。

有关胜义谛与世俗谛的安立方法，尤其初入佛门的人，对何为胜义谛？何为世俗谛？哪些情况下称为世俗谛？世俗谛从哪几个方面安立？……这方面的道理，不论学习因明、俱舍，还是修学中观或密宗，都会经常遇到二谛的概念，比如学习小乘《俱舍论》时，讲到了有实宗对胜义谛、世俗谛是如何安立的；唯识宗对二谛也有其不同的安立方法；《大幻化网》中讲到了七种胜义谛和三种世俗谛。对于二谛，在不同论典中都有其各自的安立方法。就如《入中论》所讲一样，不是万法的本来面目，即称为世俗谛；非分别寻伺之行境，一切诸法的究竟实相，称之为胜义谛。也即一者属万法现相，一者为万法实相，暂时来讲可以如此理解。

戊二（于彼答复）分三：一、第一种观点；二、第二种观点；三、第三种观点。

己一（第一种观点）分二：一、说此观

点；二、辨析彼义。

庚一、说此观点：

有许胜义谛主要，谓世俗乃迷乱现，
执为所断说胜义，乃未迷乱胜义谛，
即是真实之见解。

颂词中有个别词句稍微有些通古，虽然以前从未闻思过，但只要听课或研读时尽量专注并且真正愿意闻思的人，应该不会有任何困难。在理解颂词的过程中，不论《定解宝灯论》或是其他论典，首先能够从字面上简单解释，在这一基础上对其实义以及宗派与宗派之间的关系进行辨别分析，这一点很重要。

有些宗派认为胜义谛重要。他们认为世俗属于身口意迷乱的显现，并非万法实相，是如毛发般的虚假现象，不符合实际道理，以此缘故，将世俗谛执著为所断，如以手挤压眼睛时所见到的二月，仅是一种假象，故而应是所断。而一切万法的本来实相即是胜义谛，这是希求获得且修行时需证悟的，因此，胜义谛最为重要。

此处"有许"是指哪些宗派呢？他空派如噶举派中有个别人，后译派如臧巴加蕙，以及因明方面非常杰出的玛夏香秋多吉等等。还有

人说，萨迦班智达也持此观点，但从其所留著作看这种观点并不明显，比如《庄严释迦佛之密意》当中只讲到了现空双运，因此可能不是萨迦班智达。不过这种说法确实是有。然后在楚西降央多杰的《定解宝灯论讲义》中说，果仁巴也持此种观点，但果仁巴的著作如《入中论讲义》、《中观总说》当中都没有发现承许"胜义谛主要"等字眼，所以，果仁巴承许胜义谛为主要的这种说法也有待考究。总的来说，上述如玛夏香秋多吉等诸位论师，主要承许"胜义谛重要"的观点。

庚二（辨析彼义）分三：一、详析二者关联；二、说彼过失；三、于彼摄义。

辛一、详析二者关联：

虽说世俗若真实，胜义不成空性故，
然而断除世俗谛，之外他法胜义谛，
少许亦不可成立，二谛方便方便生。

表面看来，"胜义谛主要"这种说法似乎非常合乎道理，因为万法本来的实相十分殊胜，对此着重强调、宣说也是理所当然的。

实际并非如此。世俗的本体若成为真实不虚，则胜义不应成为空性，但经中所宣讲的胜义谛，并非于断除世俗以外单独存在。

也就是说，若将世俗谛弃之一旁，另外去何处寻找也不会得到一个胜义谛。众生眼前所现之一切万法，均为胜义谛之妙用自现，以柱子为例，“色不异空，空不异色”，若将柱子之色法断除，认为其不重要而柱子的空性非常重要，但除柱子之色法以外哪里又有一个柱子空性呢？说柱子真实固然不合理，否则胜义也无法成立空性，但抛开世俗谛以外，以他法安立的胜义谛少许也无法成立。

世俗谛、胜义谛二者可承许为方便与方便生，《入中论》中说：“由名言谛为方便，胜义谛是方便生。”依靠世俗谛可以证悟胜义谛，从本体而言，并非方便、方便生之本体，但从相续产生这一角度来讲，通过世俗之显现方可证悟空性之胜义谛，若将胜义谛断除，单独世俗谛的本相则无法找到；将世俗谛断除，再去寻找胜义谛也不能成立。因此，从证悟这一侧面来讲，二者是方便与方便生的关系；从本体而言，完全是一味一体的。

为什么这样讲呢？世俗与胜义二者是在同一物体上进行区分的，对某一法，若未认识反而执为迷乱，则称其为世俗谛；已经认知其本相，即称为胜义谛。比如有眼翳者将海螺的白

色误见为黄色，白色是胜义谛，黄色属于世俗谛，海螺若不存在，则海螺的“白色”、“黄色”也根本无从谈起。故于本体上并不存在胜义与世俗之分，只是从认识之有境上出现了不同而已。

不依所察之有实，彼之无实不存在，
是故有实与无实，二者缘起性相同。

“有实”指具有功能作用的一种实体，这样一种有实法若不存在，则其无实法也无法成立，比如欲寻找瓶子的空性，首要条件是瓶子应该存在，若瓶子无有，瓶子的空性于何处寻找呢？因为瓶子与瓶子的空性是观待安立的，也即现、空二者应在一个法的本体上分析。

有实能起作用的万法，如柱子、瓶子等；无实不能起作用之法，如无柱子、瓶子空性等，此二者于缘起性空上无有丝毫差别。无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中说：一切有实法依缘起安立，一切无实法于假立上安立，故此二者于因缘缘起空性上无有差别。

对有实、无实的安立也参差不一，如《中论》云：“涅槃名无为，有无是有为。”意思是说，有实、无实全部是有为法，而涅槃属于无为法。宗喀巴大师他们承许“灭法”有实体，

其主要依据即《中论》所说的“有实、无实均属有为法”这一观点。因明说法与中观不同，以因明观点，有实确属有为法，但无实法的本体即不存在，如何将其安立成有为法？实际《中论》当中主要是从缘起角度来讲的，麦彭仁波切此处所说也是如此，若有实法不存在，则依靠有实法成立的无实法也无法安立。不论有实、无实，从缘起法方面是完全一致的，均为假立，同样，所谓的二谛也应观待而安立。

辛二、说彼过失：

倘若耽著于空性，以此断除诸显现，
则已玷污缘起空，龙树善妙之宗旨。

倘若对空性胜义谛尤为重视，就如上述几位大德所说，空性胜义谛非常重要，以此否定一切世俗显现，将其安立为极应断除之法，这样已经染污了龙猛菩萨现空双运的善妙宗旨。

龙猛菩萨所抉择的现空双运主要阐述以第二转法轮为主之意趣，比如《中观六论》主要以第二转法轮为主，而其后的《赞法界颂》则以第三转法轮之意趣为主，故而对龙猛菩萨的观点也应从显、空两个侧面进行抉择。按《中观六论》的讲法，一切万法皆为空性，如来藏本体亦为空性；而《赞法界颂》则以抉择光明

为主，此光明在净见量面前是实有、恒常不变的。上述两种观点，实际是现空双融一味的，龙猛菩萨已经解释了佛陀二转法轮与三转法轮的究竟密意，而你若只承许空性，却将所有显现一概否定以致断除，就已经毁坏了龙猛菩萨所承许的善妙观点。

藏传佛教也有这种现象，对二谛的安立方法不能清晰了知，如格鲁派，他们虽说并未完全舍弃显现，但真正抉择时比较重视空性，这样一来，觉囊派与格鲁派进行辩论时，互相驳斥得也是非常激烈。

产生如此分歧的原因，就是对于量与所量未能分析清楚。麦彭仁波切在给鬲萨格西、札嘎活佛的辩论书及《三本性论》等诸多论典中对此作了宣说，后来俄巴活佛依据麦彭仁波切所说教义也作了如是承许。他们都一致认为，所谓的二谛有两种分析方法，一种以胜义空性为主，一种以名言现相为主。其中前者将空性立为胜义谛，名言现相立为世俗谛，一般龙猛菩萨以《中观六论》为主宣说佛陀第二转法轮般若空性方面的教言，均以此种二谛分析方法进行安立；而后者将圣者净见量前所现承许为胜义谛，凡夫迷乱心识前的显现安立为世俗谛，

这种安立方法，与第三转法轮及密宗说法极为相合。

在这种情况下，若仅承认一者而否定另一者，则在现、空安立上会出现非常大的矛盾，对于诸经续论典也很难做出圆满解释。从显空二谛这一角度衡量，甚至如来藏的本体也是空性的，对于一切显现之法均承许为世俗谛，比如现见本尊、明点等，最后法界中并不存在此种执著于某一方的显现，因而全部承许为世俗谛；从实相现相二谛进行抉择时，所谓的净见量应该是真实不虚的。

对于胜义、世俗二谛之间的关系应详加分析，否则存在很大困难。归纳而言，胜义谛与世俗谛之间的分析方法，一种以显现为主，一种以空性为主，以显现为主时，净见量于世俗中承许其为正量，比如《宝性论》、《大幻化网》中所讲到的清净显现，若对其以名言量衡量进而将之许为虚假的话则是不合理的。因此，若对二谛从不同角度进行分析，则取舍也会轻而易举，这时将如来藏本体说为恒有不变不会出现过失，但最后以中观胜义方法观察时，即使如来藏也并非真正恒有不变之法，而是离一切戏论的空性本体，不过这一点与于净见量前抉

择的角度是不同的。

因此，麦彭仁波切承许胜义量分两种，即暂时胜义之量与究竟胜义之量，其中前者抉择单空，后者抉择离一切戏论的大空性；名言量也分两种，即暂时不清净之量和究竟净见量，不清净之量如眼耳鼻舌身所得之不清净万法，净见量属于圣者智慧，其所抉择之法虽暂时包括在世俗中，却可以承许为清净之显现。

上述道理非常重要，若对其未能善加通达，单单认为如来藏恒常实有是绝对不合理的。

汝许见空修彼道，证悟唯一单空界，
圣者入定空性智，成灭法因亦有过。

如汝宗所许，见到万法空性后，再继续修行彼道，最后就只能证悟唯一的单空境界，因你等承许胜义谛最为重要，执著一切显现均非了义从而对其完全舍弃之故。

若承许净见量，则所见的柱子，暂时于众生世俗量前见为柱子，于清净时则见为如来之幻化相，于最极究竟时承许为智慧之妙用，如此承许，对于现空双运中的“现”并未诽谤，因现在于众生面前显现的柱子，即是现空双运之现分，是真实智慧之妙用。

相反，你们并未如此承认，而是将一切显

现执为世俗谛，认为这些都是下劣之法，对其弃之不顾，然后认为空性十分重要并在修持时执著单空不放，这样于最后也只能证悟单空，如此一来，圣者入根本慧定已经成为毁灭诸法之因。

第二转法轮虽然并未宣说显现方面的相关道理，但以此不能代表其不承认显现，对于此理必须通达。二转法轮将万法抉择为空性，但正如前文所说，柱子具有无常、有为法两个反体，而月称论师将一切万法仅抉择为空性，他对一切万法光明这一分既未肯定也未否定。麦彭仁波切在给札嘎活佛的辩论书中说：月称论师其实也承认万法光明的本性，但在其所著论典中并未提及，虽没有提到也并不代表他不承认，比如释迦牟尼佛宣讲第一转四谛法轮时，虽然自己根本不否定二转法轮所讲之空性，但因众生根基不同，当时仅仅讲到四谛法，对空性并未涉及；同样，佛在讲第二转法轮时，并非不了知三转法轮所宣说之光明。由于众生各自根基不同所导致，佛依据每次转法轮的不同根基范围，次第讲了四谛法门、空性法门以及如来藏本具之光明分，于最后接近涅槃时宣讲了时轮金刚，这时佛陀对真正净见量所见如《时

轮金刚》中抉择的天尊相等一一作了说明。

就如《涅槃经》所讲，众生根基不同之故，应如登上梯阶一样，次第进行抉择，佛即依照不同次第，首先宣讲四谛法门，抉择了众生五根前显现之法；其次对胜义空性作了抉择；之后对与空性无二无别的光明进行阐述；最后进一步讲到了如密宗所说的坛城等幻化相。

佛陀虽然并未于某一法轮中对万法的究竟实相全面阐述，但并非不承许。个别宗派说：佛在第二转法轮中抉择了空性，这就是最究竟了义的。可以承认，空性确实属于胜义谛，但仅仅执著于此，而将显现光明这一分全部抛舍则不合理。

按照麦彭仁波切的观点，宁玛巴自宗既可以说为自空派也可以说是他空派。以前在藏传佛教中，自空、他空之间的辩论非常激烈，他空如觉囊派对如来藏十分重视，格鲁派则对自空另眼相待，对他空派不断发出太过。而麦彭仁波切认为，由于众生根基不同，释迦牟尼佛在第三转法轮中已经抉择了如来藏光明分，以此不会违害二转法轮所讲之空性法门，二转法轮之空性与三转法轮之光明之间根本不会抵触，无有任何矛盾之处。

宁玛巴自宗对这一道理很圆融地作了抉择，无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中以他空为主，《法界宝藏论》以自空为主作了宣讲；麦彭仁波切也承许自空、他空不存在丝毫矛盾。后学者若能对其中的取舍道理详细了知就根本不会出现任何问题，不然，如此中所讲，见解上承许单空、修行也是单空，以见修行果必相随顺之故，最后得果必定也是单空境界，一切世俗显现全部灭尽，倘若如此，如同以铁锤摧毁瓶子一般，入于根本慧定的智慧已经成为毁坏万法之因了。

若对二谛善加分析，世俗不清净现法渐渐转依，成为净见量所见之天尊等显现，最后，此等亦成为玛玛格佛母之显现或者法界自现光明。如此越来越增上时，所谓的现空双运始终都非常合理。相反，你们在凡夫时一切显现无碍具足，而最后获得圣者果位时，所有显现却灭尽无余，那圣者根本慧定成为毁坏万法因之太过，毫无疑问会落于你宗头上，对此毋庸置疑！

辛三、于彼摄义：

诸法本来为空性，然不偏堕现空故，
执说唯空主要者，未知究竟之意义。

诸法本来即是空性的，此空性并非所谓的单空，而是远离一切戏论的大空性，于此大空性中完全没有舍弃诸法之光明分，因而绝对不会偏堕于空或现之任一边。万法真正的实相，是空性与光明无可分割、一味一体的，如同火既可以燃烧也是红色一样，有些经论中只讲到了火能够燃烧这一特性，对火之红色并未宣说，但没有提及并非不存在，即使不承认也举不出任何确定性的理由。

诸法真正的实相，于世俗谛时只能见到柱子的显现，若细心观察则会发现其本性为空性，此时属于世俗谛中轮番的境界；趋达一地时，对现空双运的道理完全通达；到佛地时，真正现空双运的境界将会无碍现前。

万法的本性即是现空双运的，并非偏堕于现或空的任何一方。若苦苦执著于某一边，将空性、显现一分为二，认为胜义空性重要、世俗显现下劣甚或舍弃，如此则无法抉择到诸法的究竟本义实相。

对于显现方面，尤其密宗通过三清净、四平等对现分作了非常细致的论述，这一点曾经

学习过《大幻化网》[2]的人都会清楚，它是通过一种推理方法进行抉择的，因此，对万法的显现不能毁谤，否则绝对不合理。

当然，于凡夫众生面前，不必说见闻觉知之显现，即使空性的执著也是假立的，但从最究竟实相而言，其显现部分可以说是玛玛格佛母、法界本来明分等等，如果仅仅执著空性这一分，则表明此人并未真正通达万法的究竟实义，仍需继续闻思修习。

如此提出“二谛何者为主要”这一问题之后，噶举派个别人及后译派的仲那巴等部分高僧大德认为胜义谛极其重要，而世俗谛属于凡夫众生前的迷乱显现，应该舍弃。对此回答，麦彭仁波切说：仅仅执著胜义谛重要则不合理，因现在众生前的迷乱显现于精进修持后可以转依为光明部分，若此现分自始至终作为所断，则最后所证之法界应成单空，故对此说法应再三分析。

己二（第二种观点）分二：一、说此观点；二、辨析彼理。

庚一、说此观点：

[2] 《大幻化网总说光明藏论》中抉择见解时讲到：“一因文字理，加持及现量，如依四证相，皆为大正觉。”依靠推理对上述道理作了抉择。

有者抛开胜义谛，仅从世俗方面言，
将续部见分高低。

德巴堪布在其讲义中说：宁玛巴的个别人，将胜义谛完全舍弃，从世俗角度讲解续部见解之高低差别。当然，续部有外续、内续，外续分事、行、瑜伽，内续有玛哈约嘎、阿努约嘎、阿底约嘎。他们认为胜义谛即显宗所讲之空性，在修持无上密法时，所谓的胜义空性于此无利无害，没必要对其再再抉择，于是将之一概舍弃。然后从世俗角度对续部进行区分，比如对本尊的观修方法，事续时心力不足之故将自己观为较下劣的形象，行续时将誓言尊者与智慧尊者通过朋友的方式进行观修，无上续时以无二无别的方式观修，到玛哈、阿努时依靠智慧与方便修习生圆次第，最后修持无上大圆满。

他们以上述方法理解一切续部之高低，对胜义谛漠然置之，而且他们认为，事续修持三部如来[3]、行续修持四部如来[4]、瑜伽续修持五部如来[5]，无上续时修持百尊，以此种方式进行分析抉择。

[3] 三部如来：身语意三门清净于三金刚性故，成为三部佛。
[4] 四部如来：指身、语、意、功德四部佛果。
[5] 五部如来：五蕴清净于五智故，称为五部佛。

藏传佛教也有这种现象，在修习密法时，对于本尊的本性是否为空性等胜义角度的衡量观察完全不重视，仅仅修持风脉明点、观清净本尊等，认为这些修法非常殊胜。实际他们的这种修法未离开世俗范畴，不要说其他地方修习宁玛巴的修行人，甚至学院当中的个别修行人也存在这种情况。

正如前文所讲，二谛的分析方法有两种：一是从实相现相衡量，一是从显现空性衡量。对于此种分析方法，他们根本不去观察，仅从世俗角度进行分析。实际无论观本尊还是对待其他万法，本性空与其显现分是无离无合的，这一点非常重要，宁玛巴在抉择基道果任何一者时，都不能舍弃现空双运。有关这方面的道理，在自宗教典宝库中阐述得非常多，只不过个别人以自己智慧浅薄之故未能领悟而已，但这样对能够指引正确方向的殊胜教言置若罔闻，然后自以为是地开辟另一片“新天地”肯定不合理。

庚二（辨析彼理）分二：一、依现空之理分析；二、依等净之理分析。

对于上述道理，麦彭仁波切从现空双运、等净无二两个方面进行分析，首先从现空双运

这一角度观察不合理。

辛一、依现空之理分析：

未以胜义空性摄，世俗本身之见解，
分为高低不合理。

修任何一法都必须以胜义空性摄持，比如观修本尊，首先了达一切万法皆为空性，而凡夫众生对此未如实了知，故对其发起悲心，于此种境界中观修本尊的种子字等。修习无上大圆满的首要条件也即如此，先观心之本性为空性，于空性中，五种智慧起现各自之妙用，即从心之妙力上有所认识，这是从显现而非空性方面来讲的，比如贪嗔痴等五种烦恼生起时，对其有不同认知，即会成为五种不同的智慧，显现上虽是五种各异的智慧，而其本性均与法界空性无二无别。若对显现一概否认，则五种智慧也无法分析，本性上应为空性，不然，五种智慧也成为相异之他体了。

显宗也好密宗也好，对于空性不应该舍弃，否则，所谓的显现也成不合理。有很多人修行不成功的原因，就是因为他们将本尊观为实体之法，所谓的生圆次第，若不具备中观方面的见解，只是一味盲修的话确实很危险。空性与显现，就如同火与火的热性一样无离无合，对

空性的认识越来越深入，显现的贪嗔痴等会越来越减弱，智慧则如初一至十五的月亮般会愈加增上圆满。

从大悲空性藏来讲也是如此，大悲心如果愈加增胜，说明与其无离无合的空性境界越来越高深；若所证悟的空性境界越深入，对众生的大悲心决定会越来越强烈，并且相续中显现的烦恼也会逐渐变成智慧。空性、显现一味一体无离无合，若对此二者取一舍一则不合理，未以空性摄持而宣说显现世俗的分位高低也将无法成功，因为空性、显现其实没有任何差别。

一般来讲，外道行者无有真实定解，比如说诸法是本来清净的，他们却认为此法本来不是清净的却将其观想为清净。你们如果将胜义空性弃之一旁，仅仅在世俗方面分析，那已经与从未学习过宗派的人或者外道的想法不谋而合。将自身观为观世音菩萨时，实际法界的清净本体即为观世音菩萨，但因未能如是了知，以为自己有血有肉的身体就像被观世音菩萨占领了一样，那与外道修法又有何差别？

未以胜义空性摄持而去分析世俗谛，如此既不符合教理也不相合诸高僧大德所宣讲的窍诀。尤其宁玛巴修习生圆次第、明点、本尊等

修法时一定要注意，对于此类显现必须了知为空性，若未通达上述道理则很难修习成功，就如修习玛哈嘎拉的修行人最后却变成魔的公案一样。密宗一般讲七种胜义谛[6]，如果未以胜义进行摄持，仅仅在显现角度观修本尊、分别续部高低是绝对不合理的。

辛二、依等净之理分析：

不具胜义之确信，仅观世俗之本尊，
只是信解非正见，外道诵咒自观他。

修行时千万不能脱离胜义而修习世俗，应该具足胜义之确信——了知万法本性为空、心之本性为空，或者观本尊时，自己的如来藏即本尊之本体无二无别，《大幻化网》中说地、水、火、风也是佛父佛母，其实它就是佛父佛母之本性，并非本来不净而观为清净。再比如对上师观清净心，个别人认为：上师实际并不是佛菩萨的化身，但密宗是这样规定的，我也就不得不这样观想。这样的话，佛教岂不是蛮不讲理了嘛！原本是很坏的人却强硬地将其观为好人，这是不合理的，密宗所说教义并非如此，

[6] 七种胜义谛：身、语、意、功德、事业、智慧、法界七者。其中前五为果胜义，与智慧胜义、法界胜义，此三胜义本来无离无合，即名为自成七财胜义性。

上师原本即与佛菩萨无二无别，实际就是诸佛菩萨的化身，这一点确定无疑，对此应通过诸多教理生起坚定不移的信心，之后再如理观清净心也是符合实际道理的。

同样，万法本来即是清净的，对这一点通过各种各样的方法生起定解，从本质上认识到诸法本即清净，这就是所谓的确信。如同眼翳者所见海螺虽为黄色，但对其真正的白色本质应生起确信一样，凡夫众生前所现见的虽然是不清净之法，而实际来讲，一切万法是本来清净的，对这一点必须生起确信。

未能具足上述胜义方面的确信而去观修世俗的本尊，那仅仅是一种信心，以世间人的语言来讲，即属于一种“迷信”。本来不是本尊而观想其为本尊，上师本来是不清净的凡夫反而将其观为诸佛菩萨，这样一来，如同将本来不是火的一块石头观为火一般，世俗中原本不是同一类的物质，却硬要将它们观为一类，那不是很大的矛盾嘛！

这样的修法在外道也有。他们认为虽然不是本尊，也并非清净，但观修时，可以观为本尊。实际上，自己本来就是清净本尊，但由迷乱现相所导致，众生并未如实了知，以此缘故，

在观修时可以将自身观为清净本尊，并不是如外道所讲那样，自己本来不是文殊菩萨，然后观修时文殊菩萨偶尔来做客……

续部高低也是如此，下续部中对于自身即为佛菩萨之坛城这一点根本未能通达，而续部见解越来越深入时，可以逐渐了知这一道理。小乘对这方面的教义根本没有提及，大乘、密宗外续部时稍有涉及，而见解越来越高时，对此所讲道理也就越来越清晰地作了阐明。

众生的本性是不是佛呢？从显空双运这一角度，众生本性为空性；从净见量衡量，众生本性即是清净的。有关上述道理，在《大幻化网总说光明藏论》中讲述见解时介绍得非常详细，作为修学密宗的行人，首先应该了知众生自身即是本尊，本来就是佛，这并不仅是一种说法，也不是密宗的古老传统，应该对此深刻地认识。只是小乘等显宗对这一点没有认知，密宗则通过非常严密的推理方式对此进行了合理的论证，也并不是没有任何根据，无缘无故说“地水火风为佛父佛母”、“自心本性即是清净”，麦彭仁波切引用显宗、密宗当中的许多教典进行了宣说，无垢光尊者的《大幻化网注疏》中也已经作了清晰透彻的分析抉择。

大家对于本来清净这一道理一定要深信不疑，此种确信若不具足，即使观修本尊，就像外道将本来不是本尊的法观为本尊，这样没有任何意义。内道与外道不同之处，即是内道诸修行人对于自身为佛之坛城、自心本来清净这一点生起了一种确定性的见解；外道并非如此，他们认为于自相续以外存在一个清净的刹土，然后不断地祈祷：观世音菩萨救护我！于自相续之外寻找一个人帮助自己，好像遇到坏人时向警察求救一样。导致这种想法的原因非常多，一般人相续中的小乘观念比较严重，即使接触密宗，也只是外续部的少分观点，对真正内续部所讲的教义并未详细了知。密宗尤其无二续大圆满当中，不会向外界寻找一个佛菩萨，也并不是在其他地方庄严一个清净刹土，不是这样的。所谓的胜义，从显宗到密宗，从外续到内续，它们所抉择的胜义从本质上没有任何差别，但显宗多数将空性称为胜义、显现称为世俗，这一点在密宗比较少。密宗讲到的胜义谛，一般是法界与智慧无二无别，或说等净无二，它的分析方法与显宗第三转法轮对二谛的分析方法比较接近。

此处虽未明显宣说，但麦彭仁波切已经对

宁玛巴个别修行人间接作了非常严厉的批评：将胜义完全放弃，之后去分析续部高低、观修本尊，那你老人家除名称不同之外，实际已经趋入外道的行列，本质上没有任何差别了。

真正中观和密宗的见解的确非常重要，尤其宁玛巴自宗的后学弟子，对于自心与本尊无二无别的道理一点一滴也不了知，却天天观本尊，从外续部来讲倒也可以，但从无上续来讲却并非如此，而是要对于自心真正有所认识。而且，念诵咒语时也应在此见解摄持下进行，麦彭仁波切在讲到念诵咒语的方法时说：以空性与光明无离无合的方式念诵极为殊胜！

己三（第三种观点）分二：一、说此观点；二、以理破斥。

庚一、说此观点：

有谓世俗极重要，因为二谛需双运。

格鲁派的个别大德说世俗谛非常重要，他们认为，名言中以自相成立真实之量。

根登群佩在一首道歌中说：名言中若成立自相之量，我的内心实在有些忐忑不安，因如此一来，名言显现以胜义量也无法遮破！所以这样的一种说法并不是很合理。

格鲁派的很多文献中是这样说的，眼睛等

根识前所现之法，以胜义量也无法遮破，故而世俗量极其重要，依此可以积累资粮、忏除罪障，它是成佛之因！

当然，世俗方面积累资粮等毫无疑问是非常重要的，但胜义方面的资粮也同样重要，比如念咒语、磕头等，若能够以空性见解摄持，其所获得的功德相当大；未以空性摄持时，可以具足福德分的资粮，而智慧分的资粮却不具备。因此，不论修任何法，皆应以如水月般的空性摄持，在如幻的佛陀面前作如幻的供养，可以得到如幻之果，《入菩萨行·智慧品》中说："供幻佛生德，如供实有佛。"

有人认为：既然一切皆为空性，那积累资粮也没有任何必要了。

这是非常愚笨的一种想法。万法的本性虽是空性，但迷乱现相未消于法界之前，对于如幻如梦般的资粮亦应如幻如梦般地积累，就好像名言中不吃饭必定会感受饥饿、未遵守国家法律必定会被送进监狱一样。

在积累资粮的过程中，以无二智慧摄持相当重要。可是个别大德认为，二谛需要双运的缘故，世俗谛非常重要。如前所说，现在所见到的柱子是凡夫众生面前的不清净显现，通过

如理如法的修持，不清净的显现逐渐逐渐会清净的，真正清净之后即是本来的法界。比如具眼翳者见到的黄色海螺，其本体应是白色，但以眼翳的缘故见为黄色，眼翳去除后即会见到海螺真正的白色本体，实际海螺是同一个，没有任何改变。同样，现在显现的柱子，将来成佛之后，原来所见的不清净柱子实际即是法界的清净本性——一地时显现为佛父佛母之相，到最极清净时则会显现法界的本来面目。在这一过程中，自始至终柱子的本体无有丝毫变迁，但从有境来讲，凡夫人就如同患眼翳者一样，所见皆不清净，其实此不清净的现相于其本体上从未存在过，只是因为自相续有染污，以迷乱导致才会见为不清净。

因此，对于不净世俗法不能舍弃，就像眼翳者若已经舍弃黄色海螺，则眼翳去除时所见的白色海螺也不存在一样，凡夫地时显现的世俗谛没有必要舍弃，其本体空性也不应该舍弃，否则极为不合理。

宁玛巴麦彭仁波切、无垢光尊者有关这方面的教言确实具有非常殊胜的特点，若能如理如法地闻思行持，不论解释显宗第三转法轮的《如来藏经》，还是第二转法轮"十七大般若子

母经”，都不会出现任何矛盾，对于空、现二者完全可以圆融一味，尤其名词上的辩论绝对不会出现任何瑕疵。

如果执著空性一点一滴也不需要，任何修法都是显现最为重要，或者重于显现，舍弃空性，如此取一舍一皆不应理。此处说：显现一点也不能破，所以世俗很重要。显现确实不能破，但过分执著显现部分也没有必要，实际显现、空性二者不论于凡夫地还是圣者面前或佛陀面前，都没有任何差别，只不过是各自在认识的程度上有所不同。

若能对万法如幻如梦逐渐生起定解，则空性见解会渐渐深入。中观自续派在名言中显现以实有自相的方式存在，其所证悟的空性也仅是相似胜义；而中观应成派在抉择空性、显现时并未分开，认为二者是无离无合的本体，名言中了知一切显现是如幻如梦的，究竟证悟时也是真实的胜义谛。二者在这方面存在非常大的差别。

对于胜义、世俗二者哪一个重要，有说胜义谛重要，有说世俗谛重要，而宁玛巴自宗认为，胜义谛与世俗谛无有差别，不论从哪一方面衡量，二者都处于平等的地位之上。

庚二、以理破斥：

固执如此观点者，再三赞叹世俗谛，
然修双运见解时，舍弃双运持单空，
善妙说法良母后，实修童子未跟上。

固执己见地持执上述观点的个别人，对世俗谛一味地进行赞叹，认为它非常重要。但这样一来，真正实地修持此种见解时，已经将所谓的双运舍弃，紧紧把持的唯一是实有法之单空。克主杰在《续部总说》中讲到：如来藏是指远离实空的这一分。然而他们的光明分真正在抉择时很难相合于教义，以前格鲁派非常著名的大格西多瓦西日，他将“心无有心，心之自性即光明”这种说法判为秕言谬说，正确的说法应该是“心无有心，心之本性即空性”。据说他已经把《般若经》中所讲到的“光明”全部改成“空性”，从多瓦西日与根登群佩的辩论书来看，确实他对单空的执著非常强，但是不是已经将《般若经》全部做了改动还有待进一步证实。

宗喀巴大师的究竟密意肯定不是如此，他在给任达瓦上师写的信中已经明显讲到，说自己对于现空双运生起了极其稳固的定解。大师在《三主要道论》中对自己的究竟观点也已阐

述得非常清楚。可是有些后学弟子，在显现上确实对单空相当执著，甚至在修持时，将远离实空的这一分——无遮承许为如来藏。

有关这方面，诸位可以参考宗喀巴大师的相关论典，如《菩提道次第论》、《密宗道次第论》，还有克主杰的《续部总说》[7]。上述论典法尊法师已经翻译，其中对这方面有明显宣说。

在第二个问题中提到，他们将不相合于自己观点的说法全部判为不了义。在空性与光明这一问题上，他们只承认第二转法轮是最究竟了义的，第三转法轮为不了义；觉囊派与其完全不同，他们认为第三转法轮究竟了义，第二转法轮是不了义的。但宁玛巴无垢光尊者、麦彭仁波切认为，二转、三转实际都是非常了义的，没有必要将此二者强加区分、格格不入，三转法轮讲到了光明的一分，二转法轮讲了空性的一分，此空性与光明二者应该无二双运，没有必要分此执彼，妄加取舍。

无论如何，第一转法轮大家都一致公认为不了义，对此没有任何辩论，但二转法轮与三转法轮也不能相互脱离，有关这方面的道理，

[7] 此部论典可能即是克主杰所著的《密宗道次第论》，请诸智者善加观察。

按理来说应该在建立自宗的时候宣说，但有时对于现空双运方面的道理，如果没有如此详细说明的话，确实很难分析清楚。

对方于抉择时的确是说现空双运，但真正修持时，已经舍弃了双运而修持单空，如此一来，善妙说法的母亲背后，实地修行的童子并未跟上。因此，千万不要将实修的童子丢在寥无人迹的旷野之中，还是应该紧紧跟上善妙说法的母亲，否则口头说得确实非常善妙，而实际修持时已经背道而驰，光明的一分完全舍弃而仅仅修持空性，所修持的空性也只是一种单空，如此已经仅仅停留在阿罗汉这一层面上了，与自称为“密宗修行人”的说法是不是有点不太相符？你们还是应该仔细考虑一下，使修行的童子紧紧抓住善说母亲的衣襟，否则实在不太合理。

丁二（建立自宗）分四：一、总说二谛；二、别说密宗如何承许；三、遣除邪念建立无垢自宗；四、摄义。

戊一（总说二谛）分二：一、略说；二、广说。

己一（略说）分二：一、二者双运之理；二、叙其理由。

庚一、二者双运之理：

是故前译此自宗，基道果之诸法名，

离常无常二谛等，建立无偏双运宗。

对于二谛的分析，有说胜义重要，有说世俗重要，还有些人虽未完全舍弃胜义但仍执著世俗谛重要。

前译宁玛巴自宗对此问题如何抉择？所谓的基道果，基中观是现空无二，道中观是二资无二，果中观是二身无二，所有安立均可包括于基道果之中。于真实抉择时，基道果三者不能分开，基时胜义、世俗本体一味；修持时福德资粮与智慧资粮双运，不能脱离；得果时，法身与色身圆融一体，并非异体存在。一切基道果全部远离常、无常，并未片面耽著胜义或世俗任意一者，由此建立了无偏双运之自宗。

从宁玛巴自宗来讲，对于基道果不论如何安立，均不会堕于常、无常二边，如对如来藏的安立，并非如同唯识所许本体常有存在，也不是如有实宗所说的佛智为无常[8]。如上偏堕于一方的任何一种说法，宁玛巴一概不作承许，远离常、无常、仅为空性非为显现、仅为显现

[8] 有实宗承许佛智由因缘产生，故许其为无常。

非空性等一切偏袒执著之相，从而建立既不堕于胜义也未堕于世俗的无偏自宗。

藏传佛教诸高僧大德在显现上各有不同，有人将如来藏执为常有甚至于凡夫众生前也如是显现；有人则说包括如来藏在内的一切万法均为空性，不存在显现，此说法暂时来讲也未尝不可，但于究竟时则不合理。而前译宁玛巴不论宣讲显宗法要还是阐释密宗义理，一概以双运道进行诠解。

智悲光尊者曾在《功德藏》当中引用一个教证：心性光明与二转法轮所讲的三解脱门[9]，以无二无别的方式安住于心间。也就是说，心的本性是空性与光明无二无别而安住的。

安住也有许多种类，如以能依所依的方式安住、以本体一体的方式安住等等，比如桌上放置一瓶，即为能依所依式的安住；心性光明的安住，则是心性与光明无二无别的方式安住，如同火之热性依火而住，实际火与火之热性无二无别。在藏文文法中讲到了类似的安住方法，即以异体和本体无离无合的两种安住方式。

此处所说，二转法轮所讲之空性，与三转

[9] 三解脱门：因无相、体空性、果无愿。



法轮所说之光明，此二者无二无别，对此有所认识即是所谓的大圆满。不论智悲光尊者、无垢光尊者还是麦彭仁波切，在他们所撰著的有关中观、大圆满的论疏中，都说空性与光明是互不脱离的，麦彭仁波切于《大幻化网总说光明藏论》中引用《释量论》的教证，讲到“心性光明永无间断”，以此论证了第三转法轮所阐述的光明之心；无垢光尊者于《虚幻休息》中引用《般若八千颂》说：“超胜涅槃之法亦如幻如梦。”因此，从空性来说，包括涅槃在内的一切法皆是空性本体，从显现角度，就如《释量论》、《大幻化网》所说，光明无疑是存在的。

心性之本体，原本即是此光明与空性无二无别的，这一点谁已经了达，即已认识了心性本体。释迦牟尼佛宣说八万四千法门的最终目的，也是希望一切众生都能够真正了达心之本性，但众生各自根基不同，有些不能对其直接宣说如此甚深的道理，于是次第宣说了相合各自根基的不同法门，首先使其趋入圣道而宣讲了四谛法门；对因果不虚等稍有认知之后，便宣说无我，因我执未断除则修法不会成功，且将如来藏如外道一样执为常有，如此即不会于轮回中获得解脱，为打破众生的实有执著，将

一切万法抉择为空性，故于此时宣说了般若空性；众生对内外之法乃至一切智智之间皆了知为空性后，佛陀宣说了光明如来藏，此时即可了知，所谓如来藏的本体实际也是空性的，我执与我所执于其上根本不存在。这就是佛陀所转的三次法轮。

藏传佛教尤其密宗承许佛陀曾转四转法轮，有些将佛所宣说的《时轮金刚》等密宗法要包括在第三转法轮当中，因《三戒论》中说：第三转法轮是佛在不同处所进行宣说的。这样一来，将佛宣说《时轮金刚》等单独安立为第四转法轮，或者包括在第三转法轮当中，都无有任何矛盾之处。

密宗对心之光明本体的阐述有越来越向上的一种层次，直至无上大圆满所讲到的托噶，已经圆满究竟地了达了心之光明本性，这也是将此修法置于最后宣说的原因所在。对于心的光明本性，首先应该对第二转法轮所讲之空性无碍通达，之后才认识如来藏本体光明，最后对其如何修持，如此次第增上，对于光明具体应如何修持，只有在密宗才有所宣说。因此，之所以说密宗极其殊胜，即由于它是直接享用如来之本体，但这一点必须经由次第逐渐增上，

否则很难真正通达其中所蕴含的究竟奥义。

华智仁波切说自己上师的行为是次第修行而来的，现在很多修行人却恰恰相反，首先行持无上大圆满最高的行为，之后逐渐逐渐下堕了。他们不是由下而上，却是从上向下，这种修持方法并不合理，而且在前译宁玛巴自宗，任何一个上师也没有如此修持的方法。

对于这一点，若广泛阅读自宗诸传承上师所做论著必定会一目了然，比如无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中，对空性、光明等方面是如何认识抉择的，有关这些道理讲述得非常详细，有兴趣研究修习的人，肯定会认认真真阅读的。如果仅仅依靠上师所讲从而领悟的话，恐怕也是非常困难，不要说普通的凡夫众生，即使具足俱生智慧的高僧大德，仅依靠上师，然后将法本放在一边根本连碰都不碰，那想要真正了知其中所宣说的教义也是十分困难。

对诸多善妙论典应该经常翻阅、反复串习，这样一来，慢慢地会真实体悟到其中所讲的真正含义。一般来讲，现在如同世间人所说的“天才”可谓是少之又少，如同麦彭仁波切、无垢光尊者那样从小具足超胜智慧的话，倒也不用

下太大苦功，不过，真正具足这种俱生智慧的人，现在恐怕很难找到。

因此，希望大家不管以前如何散乱、放逸，从现在开始应该发起精进勇猛之心，尤其对自宗教义一定要有所认识。有些人也许对自宗未能生起定解，非常的散乱，整天忙于世间琐事，根本不去深入研究，但自己如果没有精进闻思、深入研究的话，想于自相续真正生起定解确实是难之又难。

前译派的珍宝库藏当中，蕴藏了非常多的甘露妙药，若轻易放弃真的十分可惜！无垢光尊者在《句义宝藏论》中遮破他宗的七种本基，建立了自宗本来清净、任运自成的无垢之基，法王如意宝曾专门著有一部《观察分析本基》[10]的论典，其中即引用了无垢光尊者的这一教言。也就是在抉择基道果时，全部以双运进行建立，并不是仅重视光明而驳斥空性，比如修习大圆满时，并未将任运自成放在首位而去驳斥本来清净，也没有仅仅抉择本来清净而去破斥任运自成，在任何时间场合当中，本来清净与任运自成都是一味双运、同等对待的。这就是前译

[10]收于法王著作集中，现无有汉文译本。



自宗的不共特点。

鉴于现在存在的个别状况，有些问题确实不得不说。通常而言，化缘和欺骗信众不是本学院的特点，前译派的真正特点是什么呢，就是在基道果上有一定的安立方法，无垢光尊者、麦彭仁波切都有非常殊胜的教言，对于如此殊胜的教义能够广泛宣说，使其他众生都可以如实了知，这才是前译宁玛巴真正的特点。

庚二、叙其理由：

二谛脱离各自上，不能建立基道果。

二谛如果已经各自脱离，是显现就不是空性，显现一直不能破，永远存在；或者是空性，所谓的显现于空性之外存在，诸如此类的说法都不合理，不论单独于显现、空性任何一者上建立基道果，都是无法成功的。

现在很多人并未通达佛陀究竟了义的说法，有些人认为一切都是空性的，基也空、道也空，获得的果也是空性，那这仅仅是无色界的一种境界。在实际修行过程中，首先积累资粮，如磕头等是福德资粮，若能安住于无缘当中，则由智慧资粮所摄持，如此修行之道应该是福德与智慧双运的。不论显宗密宗，所谓的基就是修行所要达到的一种境界，也即本基当

中所存在之法；对于这样的基，通过修行之道得以开发；最后真正通达基之本性，即已现前真正的果位了。如同地下深埋的宝藏，它本来即如是具足，这就是基；之后想尽一切办法，通过各种各样的方法去挖掘这一宝藏，即是道；最后获得宝藏，遣除了贫穷，也就是果。

因此，空性与显现不能脱离，于基时应了知其为现空双运，于道时以福德智慧资粮双运如理修持，最后得果时现前法身与色身双运。龙猛菩萨在《六十正理论》中最后也发愿：以二种资粮成就二身。以此说明，基道果都应该是双运的。

一般人都认为，《中观六论》等中观论典中只讲到了空性，而未宣说光明。实际在这些论典中也有福德资粮、色身等说法，虽然没有直接宣说，但其实间接已经承认了光明的一分并通过隐藏的方式宣说了。

己二（广说）分二：一、于基道果不可分；二、究竟无二一体。

庚一（于基道果不可分）分二：一、总说；二、别说。

辛一、总说：

于基道果此三者，亦无此取此舍分，

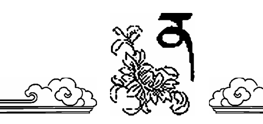


舍世俗外无胜义，弃胜义无他世俗。

对于基道果三者，没有取此舍彼的分别，比如“舍弃空性唯执著显现”，还有“显现没有任何必要，只要观空性就可以了”等等，如此种种说法根本不存在。

真正来讲，舍弃世俗谛以外，绝对不存在一个单独的胜义谛。现在所现世俗谛的本体即是胜义谛，只是众生未能认识，就好像王子虽然沦为乞丐，但其本体即是王子，除此之外根本没有另外一个王子。同样，现在众生面前的不清净迷乱显现，实际就是清净的本体，镜中虽现影像但除镜面以外根本没有其他，水月虽然显现但除净水外也不存在另外一个水月。

因此，舍弃世俗则根本不存在胜义谛，同样，舍弃胜义谛也绝对无有另外的世俗谛。如果认为胜义谛不存在，将之完全抛舍，则显现的世俗谛又如何存在？万法的本体即是空性的，有法与法性二者应是无离无合的。荣索班智达说：“若已证二谛无二，则趋法法性无二，于此则可称之为，住于大圆满之见。”意即证悟胜义谛与世俗谛无二，则已经趋入有法与法性无二之境地。何为有法与法性无二？在凡夫众生面前，唯一见到柱子之法，却无法见到柱子



之法性，可是真正了知“二谛无二”这一道理之后，即能趋入有法与法性无二的境界。若能趋入法与法性无二之地，则此人已经安住于无上大圆满的真实见解之中了。

如此抉择时，《中观六论》、《弥勒五论》，或者《般若经》、《如来藏经》等等，就会如同糖与蜂蜜可以融合一体一样，非常容易消化。否则总认为“这里说空那里说不空、这里说存在那里又说不存在，到底怎么回事？是不是佛陀欺骗我们……”，不具足智慧的人无论如何对他宣说也是无法了知，但稍有智慧者了知上述道理之后，就根本不会对此一再产生误解。

辛二（别说）分四：一、宣说周遍；二、均为观待假立之理；三、以教理抉择；四、摄义。

壬一、宣说周遍：

任何显现定空性，所有空性定显现，

若现不空不可能，空亦不成不现故。

一切万法的显现全部是空性，一切空性决定会是显现；如果显现必定是空性，若为空性也决定不会不显现。

此处所说的“空性”，是指万法的自性空，并非指相似空，比如石女儿子、龟毛、兔角等，

这些是无有，并不是空性，“无有”与“空性”二者有很大差别。麦彭仁波切在《中观庄严论释·文殊上师欢喜教言》中说：“兔角的本体再也没有以否定与肯定而成立的他法，事实上于名言中也是不存在的。”而自性空则应从缘起性空这一角度进行理解。

藏文中依靠因明术语对此进行表述，“定”有决定、周遍之义，即任何显现的万法，决定是空性的。麦彭仁波切在《中观庄严论释》中有关这方面的教言非常多，也就是说，所有显现的万法，决定是空性，若非空性则决定不会显现。如果不是空性即已成为成实之法，倘若如此，则于十方三时唯一仅现此法，不能显现他法。

有人非常迷惑：名言中有显现的缘故，诸法应该不是空性吧?

这是极其下劣的一种说法。麦彭仁波切在《三本性论》中说：不要以如此低劣的想法，扰乱殊胜的空性智慧境界。所谓的空性是指远离一切戏论的空性，任何一法都决定是空性的。

“现即是空，空即是现”，不要说显宗，即使密宗对这一问题也解释得一清二楚，无垢光

尊者在《上师心滴》中讲到“三种极密诀[11]”，在《二者极密诀虚空广界》中专门解释了有关“现即是空、空即是现”的道理；堪布根华在《浅释》中引用《般若经》的教证——“色即是空、空即是色，色不异空、空不异色”，以此解释了麦彭仁波切《中观庄严论释》中宣说的教言。

凡是众生根识面前所显现的法，都是空性的。有没有不空的一个法呢？大家可以通过自己的智慧观察一下，柱子、瓶子……以至六根识前所显现的法有没有不空之法？全部是空性的，凡是空性，必定会显现[12]。

如此一来，有人提出疑问：既然凡是空性就必定显现，那石女儿、兔角、龟毛都应该显现，是空性之故。

对此前文已经提到，石女儿等是无有之法，并非自性空性之法，此二者有一定的差别。凡夫众生对于离戏空性无法理解，于是认为不存在即是空性，实际并非如此，佛说万法之本性即是空性，若仅仅“不存在”就是佛所宣说的

[11] 三种极密诀：《直断极密诀虚空广界》、《顿超极密诀虚空明界》、《二者极密诀虚空广界》。

[12] 此处的“显现”也有妙用之义。

空性，任何人都可以无碍通达了，但这并不是佛陀的真正教义。

真正的空性并非“杯中无茶”、“经堂没人”，一般世间的称呼与佛经论典中的名词有很大差别，《俱舍论》讲到，世间人们将颜色、形状称为地水火风，比如黄色的土地、红色的火……而论典中并不如此承许；同样，人们认为一个法不存在或兔子头上没有角就是所谓的空性，实际上，这已经与空性的真正本义背道而驰，有关这方面的道理在第一个问题中已作详细阐释，此处概不繁述。

壬二、均为观待假立之理：

有实无实此二者，需作空基而空故，

显现仅是假立已，空性亦唯心假立。

凡夫分别念前所抉择的法均为心所假立，这样一种法在究竟智慧面前完全不合理，比如柱子、瓶子等能起作用的法称为有实法，兔角、龟毛等不能起作用的法即为无实法，不论有实法还是无实法，实际来讲，它们都需要作为空基而空。

所谓的空基也仅于有法方面有所不同，比如“柱子”是有法，柱子的空性是依靠其有实法来空的；“柱子不存在”即称为无柱，它是观

待有柱而言的。一切有实法均为假立显现，而所谓的空性——柱子不存在则是心假立的，世间的一切有实无实、长短等都是观待假立的，这一点不要说学习中观的人，世间研究相对论的科学家也是非常清楚。爱因斯坦刚刚发明相对论[13]的时候，有人问他：“相对论究竟是怎样的？所谓的相对论应该在物质的本体上存在吧？”他回答说：“并不在本体上存在，全部是相对而言的。比如你对喜欢的人说话时，会觉得时间非常短暂；若对讨厌的人说话，就会感觉时间很漫长。真正意义上并不存在一个时间的长与短，但以心假立了二者之间的差别，这就是相对论。”

细细体会的话，生活中确实也是如此，比如你在这里住得非常快乐，十几年的时间很快就过去了，如果觉得这里很苦，即使一两年也会认为是很长的时间。这样一种长、短的概念，完全是分别念面前假立的，根登群佩在中观注疏中说：凡夫众生的分别念就如同精神疯狂者将牛粪当作黄金一般。意即是说，现在人们特

[13] 相对论：20 世纪初爱因斯坦提出了物质运动与时间、空间关系的理论，它从根本上改变了经典物理学的时空观，修正了运动规律永恒不变的看法，奠定了现代物理学的基础。

别执著的这些法，在圣者眼中根本无有丝毫用处，比如不正常的人认为牛粪就是黄金，到处藏匿，生怕被别人拿走，但这在精神正常者看来非常可笑，他知道牛粪根本不是黄金，没有必要如此执著。

一切显现都是假立的，只是凡夫人特别执著，拼命去争取，比如现在有些衣服卖一万、两万，其实都是心的假立，真正本质上可能根本不存在这种价值；藏地人非常执著珊瑚、玛瑙，有时候自己连糌粑都吃不到，但身上如果带了一个珊瑚就觉得自己多么多么了不起，其实这也只是一块石头，但人们以分别心假立它非常有价值，所以才对它产生了执著。

同理，空与不空也是由心假立的，所谓的显现只是一种所缘，若能真正认识，逐渐就会见到它的本体，这时才会真正了知——原来所执著的仅是一种假象，根本没有任何意义。就像精神疯狂者恢复神志以后，才知道自己原本执著的黄金只是一块牛粪。

佛经中说，佛在众生面前暂时宣讲了万法空性的道理，其实空性也是不存在的。这种说法在凡夫心识前确实很难接受，但是，就像一个哭个不停的孩子，母亲把空空的拳头紧握着，

对小孩说："你不要哭，我这里有糖。"小孩以为真的有糖，于是不哭了，实际所谓的糖根本不存在。凡夫众生也是如此，佛说"一切诸法都是空性的，不要执著"，他们也认为"万法都是空的，不用执著、不用执著……"，真正到达一定程度时即会了知，所谓的空性也是不存在的。

壬三、以教理抉择：

以理分析定解中，此二方便方便生，

一有一无不可能，无离无合而存在。

真正以中观教理进行分析观察时，可以得出一种定解，在这样的定解当中，所谓的世俗与胜义是方便与方便生的，依靠世俗之方便可以出生胜义，《入中论》云："由名言谛为方便，胜义谛是方便生，不知分别此二谛，由邪分别入歧途。"世俗与胜义二者不可能一者有一者无，二者应是无离无合、无二无别而存在，如同火与火的热性，其本性一直都是如此。

壬四、摄义：

是故显现与空性，尽管分开而认识，

实际始终不可分，因而称之为双运。

所以，暂时将显现与空性分开进行认识，比如第二转法轮宣说了空性，第三转法轮宣说

了光明。众生体认这一道理时，也是首先抉择了万法的空性，之后才对如来藏的光明本体有所了认。

《等持王经》、《无尽智慧经》中都说：最了义的即是第二转法轮。《解深密经》驳斥这种说法：第三转法轮才是最了义的。实际针对众生根基不同，第二转法轮和第三转法轮都可以说为了义，因为二者分别着重强调了空性与光明，而空性、光明就如同火与火的热性一样，是不能分开的。暂时宣说时，或者说空性或者说光明，而真正认识万法的实相本体时，空性、光明二者其实是一味一体、无离无合的。分开时仅是反体不同而已，无碍通达其本义时，二者是无别双运的。

自宗宁玛巴如此承许时，既可以承许自空也可承许为他空。麦彭仁波切在《他空承许狮吼论》中说："若欲抉择他空宗，首当依照怙主龙树之论典，需要抉择一切法无自性，若不知彼则不能抉择世俗以自体空、胜义以他而空的道理。"如果想要抉择他空，首先应当了知自空的究竟含义，也就是说龙猛菩萨在中观论著中所抉择的道理必须通达，如此则万法是如何空的、显现是如何抉择的，对于这方面的道理会

真实了知的。

修习无上大圆满时，也同样先将本来清净、任运自成分开认识，而实际所认识的本体无有丝毫差别，完全是圆融一味、无别双运的。中观乃至无上大圆满均是如此，在认识、抉择、宣说或者修行时，可以将其分开，"这是空性"、"这是显现"，实际二者一味一体、无二无别，就像火的红色与火的热性，在宣说或抉择时可以分开来讲，但实际将火的红色、热性二者单独分开能不能成立火呢？根本无法成立。这是名言当中非常简单的一个比喻。堪布根华也说："现空二者根本不是像黑白绳子搓在一起或者一个后面出现另一个那样，而是如火与其热性般无二无别。"

显现与空性在万法的本体上即无别存在，于基时现空二者本体不可分，道时福德智慧不可分，最后得果时色身法身不可分，这一点无论在宣说时还是修行时都是至关重要的。

现在很多闻思者没有上师的传承，不论国内国外，感觉上在研究佛经论典方面并没有藏传佛教那样殊胜，甚至在台湾，除极个别道场外，真正讲经说法的也特别少。因此，大家在闻思过程中，一定要将有关二谛的问题分析清

楚，互相之间应该经常探讨。对二谛的问题若能透彻地分析抉择，一定会对佛及佛的教法生起信心。佛看待、分析问题的方法是完全不同的，有智慧的人通过渐次闻思，不但对自己有利益，间接也会对其他人产生利益。佛法不像世间学问，世间上的一些知识，有时不太好懂，即使懂了也没有很大价值，并且在分析问题的方法上确实存在诸多弊病与缺陷，但佛所传授的二谛法门没有任何过患，学习起来也不会生起厌烦心。

有关二谛之间的差别如果没有分析清楚，佛教的修行境界难以辨别，因果以及空性之间的差别也很难分析。在哪些情况下空性？哪些情况下显现？显现的意思是什么？空性的意思是什么？……这些道理需要明白。

庚二（究竟无二一体）分三：一、以理成立；二、以次第宣说；三、极为必要之理。

辛一（以理成立）分二：一、成立理由；二、分析彼理。

壬一、成立理由：

现见实相之定解，不堕任何一边故。

修行在见到实相的同时，已经获得了一种定解，在此智慧面前不会堕入任何一边。

实相可分为名言实相与胜义实相两种，名言实相即是任何一法的实际本相，比如火的热性即是火之实相；胜义实相则是远离一切戏论、现空双运的。

此处所现见的是指胜义现空双运的实相，于此智慧面前不会堕入任一边。比如显现是实有不空的、如来藏是常有不变的，诸如此类的说法皆已堕入常边；一切万法都是不存在的，任何法都是空性，如此则已堕入断边。如上所述的常、断诸边，在真正见到万法实相的智慧面前不会偏堕其中，因万法实相本来即远离常、断任何一边，以语言思维无法描述。从空性而言，远离一切戏论；从光明而言是任运自成的本相，若未对其真实体会，则会堕入边执之中，如此则不合理。

见到也是指现量见而非比量见，比量见到是笼统模糊的概念，所见只是一种总相；现量见到则是自相，一旦通过修行见到万法的本性，就会产生一种智慧，于其前不会堕入一边。

壬二、分析彼理：

正确观察智慧前，显现空性此二者，

有与无有均同等，许一本体异反体。

依靠中观推理及密宗方法，以正确方式真

正观察后，最后获得了现量见到万法本相的智慧，于此智慧前，名言中显现不灭与胜义中皆为空性二者，于有于无均同等存在，比如名言显现的本体实际即是空性，而空性也即名言中显现的万法。

有些人将如来藏的光明单独置于一处，之后再与二转法轮所讲的本体空性合二为一，这种如同黑白绳子搓在一起的现空双运显然不合理。通过水月的比喻进行观察，显现的本体即是空性，空性实际就是显现，或者一切显现与空性是平等一味的，显现存在则空性也存在，若是空性必定会是显现的。如果认为显现存在、空性不存在，此存在与彼不存在二者双运，将柱子与石女儿双运、瓶子与兔角双运，这是绝对不可能的，稍微学习过《中论》、《入菩萨行·智慧品》的人都会知道，真正的现空双运绝非如此。

正确观察之后得出的智慧面前，有、无二者完全同等，若有二者皆有，若无二者皆无。所谓的显现与空性可以说是一本体异反体，在本体上是一体，如同水与水之湿性；在理解、认识时，则有各自不同的一分，比如凡夫只能见到柱子的显现，而通过中观理观察之后，发

现此显现一点一滴也不成立，完全体会到了它空性的一分。再比如火既有燃烧的一分也有红色的一分，只是它们由不同的处来感知，即红色部分是眼根的对境，而火的炙热是身根的对境，所属对境不同之故，各自得出的结论也不尽相同。虽说结论不同，但都是火的特点，只不过凡夫众生的六根识分开，眼识无法听声音、接触色法……耳识等也是如此；到一地菩萨时，眼识既可以见色，也可以闻声，还可以感觉所触。

空性和显现在本体上是一本体的，但暂时分开理解认识时，从不同反体进行区分也非常合理。凡夫人显现时不是空性、空性时不是显现，对于万法本性稍有认知时可以体会到，显现的时候其实就是空性，已经逐渐接近真正的本来实相，就像见到水月时不会生起贪心，因其了知水月根本是不存在的。若未了知这一点就会对之产生执著，以前有一个猴子捞月亮的故事，一群猴子认为月亮已经掉到水里面了，然后一个连着一个到水里去捞。但作为人类来讲，当然知道所谓的水月是显而无自性的，根本不会对之生起执著心。

《澄清宝珠论》中做过一个比喻，比如幻

化师自己幻化出来的美女，由于空性习气薄弱，仍会对其产生贪心，但不会进一步希求与其共同生活等，如云："彼相续无有与实执相违之空性，然彼已见，外无真女故，便无希冀幻女，亦不生友情之念也。"同样，对于现空双运的意义稍有认识时，不会再进一步执著，现、空二者也可以渐渐于相续中生起，但此时仍与一地菩萨的境界相距甚远，现空二者需要以轮番的方式于自相续中交替生起。

这是非常关键的问题，就如荣索班智达所讲：若能证悟二谛无二，则可趋入有法与法性无二，此时可以说已经安住于大圆满的境界当中。从显宗而言，二谛无二是中观见解，在密宗，根据荣索班智达的观点，也可以说已经安住于大圆满的境界。

荣索班智达非常了不起，阿底峡尊者来到藏地时，荣索班智达年龄非常小[14]，当时他们两个人进行了非常激烈的辩论，尊者认为非常稀有，他说荣索班智达是印度那莫卡班智达的化身。荣索班智达对于宁玛巴的恩德非常大，麦彭仁波切在自己的论著中经常赞叹的就是荣索

[14] 据说当时荣索班智达刚刚一岁左右。

班智达与无垢光尊者，对其他人像这样提出名字进行赞叹的非常少。

无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中说："二谛并非如同牛角各居一方互相分开，在现见了如水月般的世俗实相之时，从月影之现分而言是世俗谛，从月轮无实空性分而言是胜义谛，二者（指胜义谛与世俗谛）如同无而显现于水池中一体般，这就称为二谛无别或二谛双运，通达二谛无别的智慧称为证悟二谛。"有关这方面的教言，大家听过之后应该牢记于心，不要仅仅经过耳根，心里却什么也没记住，这样很可惜。

楚西降央多杰曾引用无垢光尊者《胜乘宝藏论》的一个教言说：从显现世俗分而言，可称为任运自成；从空性胜义分，可称为本来清净，此二者于世俗中本体一体，于胜义中远离一切戏论。荣索班智达在《入大乘论》中说：有法（指显现）与法性（指空性）本来是一体的，但从胜义而言离一切戏论，此即所说之了义菩提心（指万法的本来实相）。

根据无垢光尊者与荣索班智达的观点，应该了知二谛无二这一道理，只有对这一点真实有所认识，才会对现空双运真正生起定解，这

方面若通过水月的方式进行了知确实非常殊胜。

总而言之，二谛一本体异反体的说法，与中观自续派比较相同。二谛有两种安立方法，一般以现空的方式安立二谛时，说二谛是一本体异反体非常合理，这一点在俄巴活佛的《辨别显宗派》中有广说，此处不作阐述。

因此，有一点大家应该明白，不论观自心还是观外界万法，显现的同时即是空性，按照无垢光尊者的说法：显现可以称为任运自成，空性即是本来清净，本来清净与任运自成双运即是真正的无二境界。荣索班智达说，这就是真实了义的菩提心。

现在众生面前所显现的唯是迷乱有法，对于离一切戏论的法界实相根本无法体会，一旦修行圆满时，法与法性会融为一体，这一点可以说是诸位修行人所希求的目标。如果真正法与法性融入一体，分别念与智慧融为一体，那就不会像现在个别人那样，遇到小小的违缘就让自己的水晶念珠（指眼泪）落下来，使大地母亲也得以滋润了。

平时要经常观心，观心的同时，应该知道心的本体是空性、自性是光明。这一点显宗在

理论上已经抉择了，只是修法上略逊一筹。无垢光尊者在讲显密差别时说：显宗是通过推理观察抉择的，密宗依靠上师的窍诀直接领受万法的本义。因此，二者之间的差别确实比较大。

辛二（以次第宣说）分三：一、以见未究竟故二者无法圆融；二、以修生信之理；三、于此深生定解。

壬一、以见未究竟故二者无法圆融：

此二初学者面前，似现能破与所破，

尔时显现与空性，尚未相融为一体。

上述所讲显现与空性的道理，对于中观稍有了解的初学者似乎成为能破与所破，也即在凡夫前，显现成为所破，空性智慧成为能破，比如柱子，对它一定要进行遮破，否则凡夫人一直会对其产生执著，由此便会束缚于轮回之中，而欲遮破此柱子必须证悟空性，通过空性智慧才能将其破除。凡夫人面前，空性即是能破，如同砍木材的斧子；显现则是所破，如同木材。

如此思维之时，显现与空性还未能融合为一体，宗喀巴大师在《三主要道论》中说：“何时分别各执著，无欺缘起之显现，远离所许之空性，尔时未证佛密意。一旦无有轮番时，现

见无欺之缘起，断除一切执著相，尔时见解即圆满。”一般比较公正的人一定会知道自己的境界，经常观察自己的相续，若仍存在能破所破之相的话，说明显现与空性还未能无别双运。

有些人连何为能破、何为所破都不知道，还自称“大成就者”、“大瑜伽士”，这确实有点可笑！佛法中无疑存在非常殊胜的境界，但自己根本没有得到却口出狂言、自吹自擂，一般对自他都负责任的人，不会这样说的。但各自情况也有不同，个别具有增上慢的人，根本不知道经论中所说的境界究竟如何，然后自己的心稍微能够安住，就自认为已经成就了。有些人也可能是为了达到种种目的，才如此对外宣传的。

修行人还是要经常观察自己的相续，凡夫阶段，显现不是空性、空性不是显现，此二者通过能破所破的方式进行理解，根本不能双运，这时根本没有了知佛陀究竟了义的境界，未能通达佛陀宣说的甘露妙义。佛所说的殊胜境界确实存在，但既不精进也不具备信心的人永远也无法品尝如此胜妙的甘露美味；若能具足精进与信心，经常思维现空无二的道理，现量见到法界虽然非常困难，但理解上的证悟每个人

都可以得到。

壬二、以修生信之理：

有朝一日会诚信，空性即是显现理。

如此精进无有懈怠地不断思维、修持，终有一天会对现空双运的道理生起诚信甚至证悟。

在座很多人已经对中观闻思很长时间了，虽然未能真实通达中观所宣讲的义理，但从理解上必定已经坚信不疑，即使成千上万的人对你说“显现不是空性”，也不会随他而转的。堪布根华说：这时即会生起谁也无法抢夺的甚深定解。一般稍有智慧、对中观有信心的人，通过各种各样的观察分析之后，对于本体空性、显现不灭这一道理决定会生起定解。

暂时来讲，乃至于显现与空性一直分开抉择之前，仍然未能通达佛陀之密意；有朝一日，真正了达《心经》所说的“色即是空，空即是色”，将显现与空性融合一体，这时即已真正了知了佛陀的究竟密意。

“色即是空，空即是色”这一教证，在显宗诸多论著中都会经常出现，这种道理确实非常甚深，一般人很难理解，如果能够详详细细地闻思《定解宝灯论》，那一定会轻而易举通达

的，要是仍然无法理解的话，通过水月的比喻进行抉择也非常容易。

壬三、于此深生定解：

诸法本来即空性，此等显现为空性，

现见空时即显现，现时即空生定解。

诸法的本体即是空性，一切众生前的所有显现都是空性的。对此通过上师的指点、自己的智慧抉择，现见了“现即是空、空即是现”的道理，如此殊胜的定解于世间中非常难得。

平时经常说“缘起空性”，究竟什么是缘起空性？显现当中，一切皆是因缘聚合之显现，如同水月，在清净的水池与天月聚合时就可以无碍显现；真正去观察时，水月的本体少许也无法成立。对这一点深信不疑，说明自相续对万法的本性已经生起了坚定不移的定解。

定解有一地、二地乃至佛的定解，还有凡夫人对中观的基本理解，这些全部可以称为定解。如果已经见到正在空的时候不舍弃现分，正在显现的时候不舍弃空分，本论第一个问题中说：“虽可断定说无有，然而于无之自相，未曾失去之同时，不灭之中可显现，未失现之自相时，安住无基大空中。”这时对万法不会产生执著，而且会对现空双运的道理深信不移。



辛三、极为必要之理：

此乃经续与窍诀，一切深道之根本，

闻思断除增益义，即是无谬之正见。

上述所讲现空双运的道理，麦彭仁波切以十分谦虚的语言说：这并不是我的分别念妄加臆造的，实际佛在二转、三转当中都是如此宣说的，《大幻化网》、《密集金刚》等了义续部皆是如此抉择的，而且历代高僧大德、传承上师窍诀的根本也在于此。

有些人非常喜欢修持大圆满，若真正对大圆满有所理解、了知其根本所在的话，通达大圆满也并不是很困难。丹增诺吾曾经说：若闻思《入中论》、《中论》三遍，必定会对中观有所认识，这样一来，通达无上大圆满也很容易。为什么这样讲呢？因为上述所讲道理即是所有经续窍诀以及一切甚深正道之根本。

对于现空双运的道理，必须首先在上师面前精进闻思，不过对“闻”似乎大家都能够做到，关键是闻过之后，对于传承上师的殊胜教言有没有详详细细地思维？不论是哪一种意义，只有真正思维以后才能如实通达其中所说的含义。经过如理如实的思维，可以断除相续中的怀疑，产生无有任何歧途、谬误之正见。

对于现空双运进行如理思维后，于修道过程中不会出现歧途，萨迦班智达说：修道时对于关键性的问题一定要加以重视，如果关键问题没有出现错误，那修道时所出现的一切歧途、障碍都不会影响自己的修行，但总的原则已经出现偏差，修行也很容易出现问题。

确实如此，修行人不论在修行上还是知见上，大的方向不能走错，大方向未出错的话，即使语言、行为稍微有些不如法，也会于很快时间内转变过来，修行也将易如反掌。

戊二（别说密宗如何承许）分二：一、略说；二、应许二谛双运之理。

己一、略说：

证悟此要愈深入，于诸世俗显现法，
亦渐断除自相执，故立续部乘次第。

前文所讲二谛双运的道理若已证悟，则应继续深入实修，如此一来，最后对于世间一切显现之法的贪执会逐渐断除。若对空性无有丝毫认识，依靠入定虽然暂时可以压制烦恼，但遇到外缘时，很快又会生起来；如果能够从本质上理解——万法就如水月般无有丝毫自性、是本来空性的，这时对显现的一切相的执著会渐渐断除。

从续部来讲，可分为外续、内续等，它们是如何进行分类的呢？诸如此类的分析并不是单单从世俗或胜义任一者当中区分的，而是从二谛双运的意义上进行分类的，这一点非常重要。若如前面有些宗派所说“续部的高低从世俗角度进行区分”的话，那是完全不合理的，如果仅从世俗区分，则与胜义无有丝毫联系，这与外道没有什么差别。

《如意宝藏论》中说：“先通实相极重要，虽有众多乘分类，精义二谛无分别，诸佛秘密之宝藏。”作为修行人，对于名言现相、胜义实相应该首先通达，这样一来，诸佛菩萨对诸乘虽作了众多分类，而其最精华的意义即是二谛无有分别，谁能通达此要点，就已经获得了诸佛菩萨最秘密之宝藏。相反，谁如果对二谛无别这一点不加重视，反而弃之不顾的话，已经舍弃了诸佛菩萨最珍贵的宝藏，偏离修行之正道了。

因而诸修行人应该精进努力地闻思修行，通过自己信心的秘钥开启二谛双运之如意宝藏。现空双运的意义越来越深入时，对于显现万法以及相的执著会越来越减弱，对胜义空性认识的深度会逐步提高。密宗续部也是在现空

双运、二谛双融这一点上区分的，比如事续、行续的差别主要即是在胜义空性上认识的不同，若未真正认识，首先以国王、仆人的方式进行观修（事续观修方法），稍有认识之后，以兄弟、朋友的方式进行观修（行续观修方法）。有些相执特别严重的人，认为如果能够现见文殊菩萨那是多么多么的好，这样在外相上见到感觉非常了不起。实际这就是事续、行续的一种说法，能够对万法本体、自心本性真正了达时，才可以证得最究竟佛的境界。但真正获得这种境界，既需要胜义空性的见解也需要世俗显现的见解，此二者缺一不可。

己二（应许二谛双运之理）分五：一、以喻说明；二、于清净之理应生定解；三、无他轮回故不应分别；四、以有境不同承许诸续高低有别；五、依此成立殊胜金刚乘。

庚一、以喻说明：

仅以信解作观想，以及器情现本尊，
定解正见此二者，无有一致之时机，
如同中观于诸法，确定实空为正见，
梵志于病持咒时，观想无病非正见。

麦彭仁波切通过比喻说明，密宗所说的净见量非常重要，以此量抉择器情万法均是本来

清净的，比如一碗水，以六道众生所见不同之故，可以确知这一碗水根本无有一种决定性，若有实质则何人所见皆应等同。但一碗水的真正实相，人与天人相比，天人所见甘露可称为实相；天人之甘露与圣者所见之玛玛格佛母相比，后者方可称为真正实相。

一切万法都有名言实相与胜义实相，其名言实相即是清净的显现，密宗承许“五蕴即是五佛、五大即是五佛母”的原因即在于此，以显宗来讲也即所谓的如来藏——名言中如来藏最极清净的一种显现，这一点必须通过观察方能生起定解，否则很难对此产生信心。

一般来讲，随信行者属于钝根，随法行者属于利根，信心虽然重要，但与智慧相比，智慧则更显重要，因由智慧抉择所出生的定解不容易退转，没有智慧仅是信心的话，非常不稳固，很容易随人、随境不断地转变。比如说自己的本体即是文殊菩萨，对这一点虽已诚信，却说不出任何理由；而通过自己智慧的抉择真正了知一切器情世界全部显现为本尊相，这才是真实的定解。

此处说，随法而起的利根者，对器情世界真正了知为佛父佛母无二无别，此与随信而起



的钝根者，不论观修还是抉择见解，二者根本不会出现一致的情况。因为一者随信而行，以此不会获得圆满果位；另一者随法而行，通过自己的智慧抉择正见，依此正见如法修持，最后可以获得究竟佛果，是故此二者于本质上存在相当大的差别，根本无有一致的时机。

就像中观通过离一多因等对一切万法了知为无有丝毫自性，世俗中如幻如梦，胜义中离一切戏论，这一点是真实之正见；而婆罗门教派一边观想病人未生病一边对其念诵咒语。此二者的差别即在于，前者具足真实正见，通过各种方法抉择之后，了知一切万法皆为空性；婆罗门由于遍计所执、宗派观点导致，自己根本没有坚固的定解，不具足正见。也可以说，前者是随法者，后者为随信者，有利根、钝根之别。

对器情世界产生真实正见与未产生真实正见二者，在本质上有很大差别。因此，密宗在见解上的高低差别，必须通过比量推理进行抉择，这一点非常重要。不论宁玛巴还是其他宗派，若仅仅执著自宗见解最为殊胜，从道理上却根本未能了知，那是绝对不合理的。

庚二、于清净之理应生定解：

依证胜义之实相，深信世俗为本尊，
否则处迷现相中，如何成立本尊性？

本尊也有天尊之义，此处所说的本尊相也包含了一切万法均为清净的意思。依《大幻化网》、《桑布札续》的观点而言，所谓的本尊，一种是了义实相本尊，即万法的本来实相；一种是不了义形象本尊，即诸行者经常祈祷的有相本尊，比如文殊菩萨左手托经函、右手执宝剑这一形象，即可称为不了义的本尊形象。如来藏的明分也可以称为本尊，但密宗对此有不共的一些抉择方法，如若对此尚未通达，仅于心中忆念恐怕很难获得真正的果位。

尤其修习生起次第之前，密宗专门有一因、一法界等推理，如此推理之后，才会真正了知器情世界本来即是清净的、自心与法界是无二无别的，这时再观修生起次第、圆满次第很容易成功。不然，只是观修一个中脉，认为它像根管子，之后开始对着它吹气，这是外道修法，没有了知器情世界本来清净的道理，觉得文殊菩萨如同附体一样来到自己身上，这样的修法肯定不会成功。

上师如意宝在《忠言心之明点》的，前面也主要抉择了器情万法皆为清净这一道理。对

于密宗本来清净的见解想要真正了知的话,《大幻化网总说光明藏论》中专门抉择见解的这一品相当重要。若对此深信不疑，修习生圆次第以及念诵咒语等都会有很大利益。

通过上师窍诀、自己的智慧已经真实通达超越六根识观现世量的境界，已经无误证悟真正法界无二无别的胜义实相，则对一切显现皆为本尊坛城、诸法都是清净这一点必定会生起坚信。也就是说，依靠上师窍诀了知万法与法界无二无别，暂时显现上各自会有不同的所见，对于这些道理应生起坚定信心。

麦彭仁波切在《大幻化网》中说：一切万法的显现皆为清净，远离诸垢染的佛陀亲见之故。在佛陀尽所有智面前，一切凡夫众生前的不清净显现实际都是清净的，从有境来讲所有分别念均为清净，从外境而言一切山河大地除佛父佛母以外也再无其他。万法的本体即是如此，心的本性即是文殊菩萨，并不是原本不是文殊菩萨，后来才改变的，密宗至高无上的修法，即是了知自心原本与文殊菩萨无二无别，只是迷乱时未曾了认，而现在已经通过上师的窍诀重新得以认识，若能真正了知这一点，获得佛果也会非常容易。

因此，首先证悟万法的本来实相，之后对于世俗现相当中本尊、坛城等一切幻化的相深信不移，这一点非常重要。比如念诵咒语时，事续、行续将本尊与自己观为他体进行修持，境界继续深入，可以了知自己即是本尊，这是根据各自智慧的能力进行次第修持的，并不是任何阶段都要一成不变地观修，根据修行者自己的能力，观修方法也应随之改变。否则，处于能取所取全部是一种迷乱的、观现世量的境界当中，然后观修器情世界均为清净之天尊相，这是根本不可能成立的。一定要了知万法是本来清净的，尤其自心是与本尊无二无别的，对这一点必须确信无疑，若对其未能如实了知，观本尊、念咒语也都与外道无有二致了。

显宗与密宗的本质差别是什么呢？就是见解上截然不同。比如玛哈约嘎在抉择胜义谛时，讲到法界胜义谛、智慧胜义谛、果胜义谛，果胜义分身、语、意、功德、事业，总共有七种胜义谛，其中法界胜义谛与显宗所讲的空性完全相同，智慧胜义谛也即密宗所讲的光明智慧。显宗在空性的观修方法上确实讲到了非常殊胜的窍诀，但对于如来藏光明这一分根本没有具体的修法；而密宗暂时观修清净，究竟时与法

界智慧无二无别。故从法界见来讲，显密二者相同，而从有境智慧上则有相当大差别，显宗对二转法轮的空性抉择得十分究竟，密宗对三转法轮的光明作了圆满宣说，不仅如此，密宗于修法上也非常具体，依靠观本尊、明点等观修，充分揭示了诸佛菩萨于明分中显现、与自之如来藏无有差别的究竟实相。

《密严庄严经》中说："地等阿赖耶，亦善如来藏，佛于如来藏，说名阿赖耶，劣慧者不知，藏名阿赖耶。[15]"这一教证，宗喀巴大师《善解密意疏》、无垢光尊者《大圆满心性休息大车疏》中都引用过。也就是说，从广义角度，一切万法的明分即称为如来藏，显宗密宗在有关这方面，不论抉择见解还是修行上都存在很大差别。

现在很多人的智慧肯定不会超过麦彭仁波切、无垢光尊者，但却随随便便地说"密宗这不合理、那不合理"，他对密宗一无所知，且不说密宗见解，即使对显宗了义不了义的判别都无法正确做出抉择，那又有什么理由对密宗妄加评说、肆意妄言呢？真正密宗的见解如何、

[15] 此颂又译为："异地阿赖耶，亦是如来藏，彼藏阿赖耶，如来所宣说，藏名阿赖耶，浅慧者不了。"

行为如何？密宗对于显宗观点是怎样解释的？对于诸如此类的道理都值得详细了解，显宗与密宗没有相互矛盾的地方，不同之处确实存在，但若因二者存在不同即对其取一舍一则是绝对不合理的。

庚三、无他轮回故不应分别：

除此二取迷现外，无他所谓之轮回，

断此非从胜义立，胜义本是一体故。

除了现在凡夫众生面前的能取、所取也即分别执著外，根本不存在其他所谓的轮回。这一点不仅密宗如此宣说，所有大乘经典论典均如是承认，《入菩萨行》中说："有情狱兵器，何人故意造？谁制烧铁地？女众从何出？佛说彼一切，皆由恶心造，是故三界中，恐怖莫甚心。"因明中也说：心和心所即是三界。因此，除此种迷现之外，根本不存在另外的轮回。

颂词中的"断此"有两种理解方法，一种是像堪布根华《浅释》中所解释那样，或者解释为，断除此种现空无二的见解以外，所谓乘等并不仅仅是从胜义角度安立，因为胜义本来即是一味一体，没有任何可以分析的。

格鲁派个别大德认为：显密见解没有高低之别。而且对于密宗的续部、道次第等，有些

说是胜义方面安立的，有些说是世俗方面安立的。其实诸如此类的说法均不合理，若将二谛分开安立，不可能真正建立无误正见，这一点通过自身体验也可了知，若仅从世俗方面而言，未牵涉空性不合理；若仅从胜义来讲，胜义是远离一切戏论的大空性，诸法本性一味一体，从这一角度安立也无法成立。故对宗派与乘等的建立，应将胜义与世俗结合起来，每一个众生根据各自对胜义、世俗的了解，及其智慧能力的次第、续的高低差别、乘的上下不同，根据不同情况如实安立。

庚四、以有境不同承许诸续高低有别：

依见修习诸有法，世俗现分胜义性，

智力宣说事行续，瑜伽续及无上续。

有人问：外续、内续有所不同，外续中有事续、行续、瑜伽续，内续部也分父续、母续、无二续，如此多的分类究竟是以何者作为依据安立的呢？

由于众生各自所见诸法的境界有所不同，由此所修的法义也随之不同，由于世俗现分与胜义本性无二无别，对柱子之现分越来越了知其为现而不实，则从胜义角度而言的空性智慧也会随之逐渐加深。当世俗、胜义二者结合时，

可以了知自相续的智慧或境界与以前完全不同，假如曾经修习小乘，现在通过对大乘经论的闻思，自己的智慧和见解已经开始相合菩萨乘了；再继续观察修持下去，自相续的见解、境界则已相合于事续行续了。

所谓的乘并不是单单从胜义角度安立的，也并不仅依世俗安立，只是有境在对胜义、世俗二者结合时的认识有所不同，由此安立了大、小乘的差别以及续部的高低。所谓的“四续”是指事续、行续、瑜伽续、无上瑜伽续，“六续”则将无上瑜伽分为三种——父续、母续、无二续[16]。释迦牟尼佛正是因为众生的根基千差万别，对于法界现分的理解不同，于是根据他们不同的智慧能力，先宣讲了事续，之后宣讲行续、瑜伽续，然后瑜伽续也可分为父续、母续、无二续，宣说了种种高低不同的法门。

故以二谛各自分，不能区分续高低，

然于二谛双运义，如何诚信修跟随。

所以，对于胜义谛、世俗谛二者千万不能分开承许，如果分开，则不论从胜义、世俗哪一角度安立续部高低都是不合理的。对于二谛

[16] 一般来讲，黄教认为父续即《喜金刚》、母续即《胜乐金刚》、无二续即《时轮金刚》，他们将此三者称为三大金刚。

双运的意义如何诚信或者现见，则修行也应如此跟随。意思是说，胜义与世俗原本没有任何区分，但根据众生对它的认识程度各不相同，证悟的层次也各不相同，一地、二地……越来越增上的时候，所证悟的智慧层次也会越来越广大明显，由这一角度便随之出现了续部的高低不同。

作为凡夫人，对于二谛无二的道理首先是如何诚信，之后如何现见，这就是见解，比如面前所显现的柱子，虽然已经了知它是现而无实的，但并未真正了达其究竟本性，这是较低的一种见解；再继续修持，到了一定程度之后，对柱子的本性了知为显现与空性无二无别，这时以见解增上之故，自己的修行也应随见解渐次增上。

显宗最高的见解即是中观应成派所抉择的离戏大空性，假如说正在抉择空性的时候，自己却修持本尊、行持密宗的禁行行为，如此一来，行为已经完全超出了自己的见解。因此密宗见解比显宗的见解更胜一筹，这一点其他宗派也应如此承认，若非如此而认为显密见解无有任何差别，那显密二者为何于行为上出现了如此明显的不同？究其原因，就是见解不同导

致的，显密在光明这一见解上有很大差别，对此任何人都不得不承认，不然，你们实修的童子肯定会远远落在见解母亲的身后，这实在不太合理。

希望大家对自宗麦彭仁波切、无垢光尊者等高僧大德的论典一定要反复阅读、细心思维，这里面具有非常殊胜的特点、蕴藏了非常珍贵的窍诀，如此殊胜的特点、窍诀，从显现上来讲，其他宗派根本未能真正挖掘出来。在座诸位在上师如意宝的加持下，已经非常幸运地遇到了如此善妙的教法，对二转、三转法轮的教义可以如同糖与蜂蜜一样融为一体，直接体味享用，能够值遇如此殊胜的机缘确实非常难得。

当然，如来的幻化不可思议，众生的智慧也是各有千秋，不能说其他宗派无有此种殊胜教言，但根据自己的体验，现在个别法师讲经说法时，自己尚且疑虑重重，那给别人宣讲的确难以收到比较显著的效果。因此大家一方面要诚心祈祷传承上师、诸佛菩萨，一方面应该认真闻思自宗的相关论典。这里也并不是说自宗非常重要，但若能真正通达麦彭仁波切所具有的不共特点，则以后不论分析经论还是辨析各宗各派的教义都会非常方便。

有法师曾经问我:“你们学院闻思的修行人以后会通过何种方式弘法? ”这确实是值得考虑的一个问题，我个人认为：通过麦彭仁波切的解释方法，首先一切万法抉择空性，然后对于各宗派不相违深信不移，如此则在弘法利生时不会出现很大困难，比如某地众生的根基相应于净土，那就以净土宗度化；如果是禅宗的所化根基，就以禅宗法门对其进行引导。不一定说“我是学习宁玛巴的，不管怎么样，一定要讲《定解宝灯论》”，不用这样，最主要的是，自己首先应该通达佛陀所宣说的教义，这样不论从哪一方面解释都会十分容易。

这里说，修行必须跟随见解，密宗若已证悟现空无二的见解，行为也可以如是行持。但见解是空性的，修行却落在了光明分上，比如禅宗经常说“明心见性”，对光明这一分虽然经常提及，然而在《般若经》中却很难寻觅。所以，以现空任一者安立续部高低的做法是绝对不合理的，那应当如何区分续部高低呢？按照对现空或法界智慧无别、二谛双运的甚深实相见解获得诚信的程度深浅，也就是根据此见解的不同，实修正道的修习与行为也随之不同，仅仅依此区别续部高低。

庚五、依此成立殊胜金刚乘：

故于无上金刚乘，即生赐予解脱道，
倘若无误如实修，则如不同之众生，
见水不同之比喻，如是依靠净见量，
谁人还能不诚信，现有本圆坛城性？

无上密法是非常殊胜的修行之道，这并非仅仅口头宣说，而是内心已经真正对此得以确信。在座诸位现在既学习了显宗教义，也闻思了密宗的相关论典，大家应该了知，如若显宗对万法的究竟实相确实已经做出圆满抉择，则再安立一个密宗也无有任何必要。但显而易见，显宗仅以隐藏方式做了抉择，而密宗不仅于理论上直接宣说，且于实修窍诀上使一切行者皆可一目了然。

依此无上金刚乘，即生便可获得圆满解脱之果，很多上师说：密法比佛陀还难遇到。遇到佛陀非常难得，但遇到密法比值遇佛陀更加难得，由此可见，能够有幸遇到密法是非常稀有的，已经遇到之后，于有生之年千万不要轻言舍弃，这就是真正的如意宝，大家应该了知其价值所在，对其倍加珍惜并真正运用起来，切莫将之抛于九霄云外。

有些人认为密法很容易就会修错了、修偏

了，其实没必要如此担心，真正按照上师的教言窍诀如理如法修持，不会出现任何歧途。若能无误修持，则如同一碗水，不同众生所见虽然各不相同，然而上上众生所见与下下众生所见相比时，上上众生所见为正量。依靠这一比喻即可说明净见量之关要，真正佛陀之净见量即一切万法的究竟实相。此比喻并不仅是宁玛巴的说法，在显宗也有宣说，只是麦彭仁波切对之进行了着重解释。

此处需要说明的是，不论显宗密宗，于胜义谛、世俗谛二者皆不能离开，因为一切万法的本来面目即是胜义谛，凡夫众生前所显现的迷乱相称为世俗谛，而迷乱现相的本体即是胜义谛。若离开胜义、世俗任一者而妄加区分，则万法的实相与现相已经脱离，如此将无法抉择万法的真实本性。

以下是遣除他宗邪念与建立无垢之自宗。前者可分两种，有些说中观见解与密宗见解无有差别，还有些说密宗修行时虽观清净心，于见解上却并非如此抉择。对于上述两种说法首先进行驳斥，然后再说明自宗观点。

萨迦派有个别的大德认为，密宗修行上有殊胜的特点，但见解上并没有什么特别的。其

他宗派的高僧大德认为，显宗密宗的见解没有什么差别，这与现在汉传佛教有些大德所说基本相同。

对于此种说法，麦彭仁波切说，以显密教理分析时并不合理，显密见解有相同之处也有不同之处，不能一概而论。仅以一句“显宗密宗见解无有差别”根本无法做出圆满解释，必须清楚哪些地方相同？哪些地方不相同？然而二者虽有不同之处，却也完全符合实相意义。

戊三（遣除邪念建立无垢自宗）分三：一、遣除显密见解无别之邪见；二、诸续见解无别则有过失；三、说自宗无垢观点。

己一（遣除显密见解无别之邪见）分三：一、破析轮回不净之观点；二、于此区分实相现相；三、见修相异则有过失。

庚一、破析轮回不净之观点：

假设未知此法理，认为轮回不清净，
同时观为净天尊，亦如吐物瓶涂香，
修持等性金刚乘，如画灯火真可悲！

此观点在汉地个别佛教徒当中非常普遍，他们认为显宗密宗在见解上不相上下，密宗最高的见解也是显宗见解。

若从空性见来说，如此承许当然未尝不可，

但从光明见而言，此许显然有失偏颇。宗喀巴大师给任达瓦的信中所讲到的中观见解，与宁玛巴所抉择的见解比较吻合。大师认为，修习密宗之补特伽罗首先需要修习显宗，若未以般若见解摄持，则于密宗也无成就之道。但他讲到密宗见时这样说到：显、密二者于知见上无有二致，但密宗具有一种不共特点，它于修习神通、寂止方面有极其殊胜的方便。

对于宗喀巴大师的这种观点的确不是很好解释，克主杰于《续部总说》中说：如来藏也是自之实空心的本性。现在汉传禅宗、净土宗等个别大德也抱持这种观点，认为密宗最高的见解应该是显宗般若见，出现了诸如此类的许多说法。

实际上，以一部论典并不能代表其全部观点，就像以第二转法轮无法真正说明佛陀的所有密意一样，为说明般若空性的重要性，将宗喀巴大师的个别观点暂时对部分众生宣说也未尝不可。然而真正抉择时，从空性分而言，上述说法可以承认，但从如来藏光明这一分来讲，圣者的净见量才是最为究竟的。麦彭仁波切于《三本性论》中虽未提及宗喀巴大师的观点，但却间接讲到：将密宗的特点安立于修习寂止

时有一种不共方便之上，这种说法不合理。并且依靠《大幻化网》等论典所说教义作了辨析。如此抉择时，密宗若无有空性见则绝对无法成立，以《时轮金刚》为例，其中已经宣讲了非常殊胜的空性见，于此空性见中可以包括单空等一切见解，究竟时应该是远离一切戏论的。

有关这方面的问题，麦彭仁波切与宗喀巴大师之间辩论得非常精彩，像我们这样的人，一方面根本没有资格妄加评论，只是做一个旁观者就可以了；但另一方面，对《定解宝灯论》若想深入细致地研究分析，没有理解对方观点肯定无法做出正确判断，因此，对于上述道理还是应该详加分析。

在汉地，尤其古代的个别高僧大德认为，显宗密宗在知见上确实无有差别，密宗最高也就是一个般若空性。并且认为，密宗生起次第、圆满次第等，于见解上属于空性见，于修行时则是将本不清净的法观为清净。这是非常严重的问题，一定要引起大家的极度重视。

"此法理"，一切器情世界在空性方面如《般若经》中所说皆为空性，远离一切戏论；显现角度则如第三转法轮所讲一样。宗大师的部分弟子认为，大师在见解未究竟时作了如此

抉择。后来贡唐仓在《般若经注释》中说：宗喀巴大师是大家一致公认的文殊菩萨化身，若对他的见解做究竟与未究竟的区分是不合理的。真正说起来也确是如此，如释迦牟尼佛转三次法轮，二转所抉择的要比一转究竟，三转又将二转未作抉择的道理进一步作了阐述，若说释迦牟尼佛抉择第三转法轮时的见解不究竟，而抉择第二转法轮的见解最为究竟，此种说法根本无有是处。

宗喀巴大师在其所著的《甘露妙药》中已经抉择了自己最究竟的见解。为了适应部分众生的根基，其他论典确实讲到了某些不究竟观点，对此不必强加区分，释迦牟尼佛虽已获得犹如甘露般的甚深妙法，但为了利益众生，仍然在不同根基众生面前次第转了三次法轮。若因观察未究竟才如此宣说，那佛转第一四谛法轮时，是不是还没有观察究竟才如此宣说的呢？不能如此抉择。分析解释诸位高僧大德的观点时应该了知，根据不同众生根基宣说不同的观点也是很合理的，不应该以一部论典中的观点来代表他的所有观点，因为摄受众生时，于不同的环境、所化众生面前，需要显示不同的观点度化，因而不能以偏概全地妄加判断。

一切万法之本性，从空性来讲是离一切戏论的，从明分而言是光明不灭一切现分的。这样的法理若根本没有通达，认为器情万法原本不清净却强行观为清净，《大圆满前行引导文》前面的密宗发心部分，讲到观自己的住所为法界莲花宫殿或者西方极乐刹土，观传法上师为莲花生大士或诸佛菩萨的化身，但如果所处之地、传法上师等并非清净却观为清净，如此一来，即使观想能力非常好，也只是一种表面功夫而已，无有很大意义。

就好像瓶子里面装满了不净呕吐物，瓶子外面以种种饰物作为妆点，实际对于内在所盛装之物起不到丝毫改善作用，同理，本来不清净的法观为清净的话，根本无有意义。不论对上师、道友还是自己所处的地方等，其本性都是清净的，自己也是与文殊菩萨无二无别的，无有丝毫垢染，但由于迷乱现相导致处于一种迷惑状态，从而忘失了自己的本性，现在精进观想修习就是为了能够重新认识它的本面。并非说，自己原本不是文殊菩萨，现在要精进地改装，使自己变成文殊菩萨，若如此则成不符合实际道理了。

从密宗角度，说究竟一点，自心的明分即

是诸佛菩萨，虽然显现上诸佛形象各有千秋，实际于如来藏光明分上却是无二无别的，很多了义经典中说一切显现皆为佛，原因即是如此。这方面的道理非常甚深，所谓的生起次第、圆满次第都是与清净观密切相联的。实际上，自己的所处与极乐世界在本质上没有任何差别，清净刹土也并不是在其他地方单独安立。

如果没有通达这一教理，认为密宗最高的见解即是空性，不了知器情世界皆为清净之理，那即使观想清净或本尊也是徒劳，如同对装满呕吐物的瓶子百般装饰、涂抹香料一样。口头虽说要修习无上大圆满、生圆次第等等，心中对它的真实教义却根本未能了知，那真的是非常可怜！如此修行，就如同高明画家绘画灯火一样，即使画得异常逼真，但能否以此遣除黑暗呢？根本不行。同样的道理，器情万法本来不是清净的反而观为清净，这只是一种形象的密宗修法。

因此，观修生起次第、圆满次第时，一定要了知一切万法本来就是清净的。平时经常说"对上师、道友要观清净心"，这并不是说将一介凡夫强硬地观为清净，实际上师原本即是诸佛菩萨的化现，同行道友原本即是金刚勇士、

勇母。对这方面的道理若未能真正认识，仅仅在表面上作一种形象观想是不合理的。

现在很多人都认为：自己根本不是文殊，但密宗修行时要求将自心观为文殊菩萨，这样的话，我也不得不如此观想。这是非常可笑的想法！不论修任何一种法、观修任何一位本尊，先决条件是要了知自己实际就是这一圣尊，只不过被迷乱习气所迷惑，现在需要重新认识而已。

凡夫众生前显现的各种迷乱相，虽然如是显现，但从本质来讲，根本不是如此，就如麦彭仁波切所讲，现在修习密宗已经成了一种形象，汉藏两地的许多人观生起次第、圆满次第、灌顶、传法时，对别人自称为"密宗金刚乘"，但实际还根本不具足一切万法皆为清净这一殊胜见解。

密宗与显宗的不同之处，即是麦彭仁波切于《大幻化网》、《定解宝灯论》中所讲的"清净见"。不仅藏传佛教，汉传佛教也有观天尊的仪轨，修行人观天尊时一定要了知如来藏的明分，于修行还未达到究竟时，如来藏明分暂时就是圣尊之相，究竟时即成为法界光明分。比如外续部在修生起次第时，先是将圣尊观在自

己的前方，这是因为自己的见解、修行等还没有究竟；见修稍微稳固时，自心与圣尊无二无别；真正到达无上大圆满的最高境界，圣尊与法界无别一体，除认识自心觉性以外，根本没有另外的一个圣尊相。

对于上述甚深的道理一定要细心思维，深深生起定解。尤其修学密宗的人，应该认识到自己的心就是文殊菩萨，一切器情世界本来就是清净的，若认为文殊菩萨完全是他相续的，自己在其面前努力祈求悉地，这仅是事续部的一种修法。

庚二、于此区分实相现相：

现相虽现不清净，然为迷乱所立宗，

实相净见量之义，称为无上金刚乘。

从现相上，凡夫众生六根识前所显现的万法确实是不清净的，密宗也承认凡夫众生前所见到的山河大地皆为不清净，上师、道友只是普通凡夫而已。显现虽然不清净，但切莫以为这些显现是最究竟的，凡夫众生由无始以来的烦恼障、所知障导致，才将一切显现都见为不清净，由此建立了自己的宗派。如同具眼翳者见海螺为黄色一样，凡夫众生相续中存在眼翳般的无明习气，将原本清净的一切法均见为不

清净。再比如一碗水，原本是法界明分，但人类将之见为水，地狱众生见为铁水，这也只是人类的业障较地狱众生轻微，所见相对清净而已。

真正的实相应是净见量前的显现，也即诸佛菩萨所见才是究竟的，这才是无上金刚乘需要修持的真正义理。在显宗根本没有“净见量”这一说法，这是密宗非常独特的特点。

凡夫众生对于一切万法的本质虽然未能真正见到，但业障越来越清净时，自己面前所现的万法会渐渐清净，这一点可以由净见量得到，也就是密宗金刚乘的独特修法。

《无尽慧经·缘起分》中说：佛对众眷属说，一切万法本来即是清净的。舍利子认为并非如此，自己所见之刹土乃为不清净，其时有具髻梵天所见皆为清净，于是二人开始争辩。正于此时，佛陀示现此刹均为清净，使众人皆得以现见，并对舍利子说：“我之刹土恒时所现皆如此清净，然汝等未能现见，如此而已。”如此宣说时，舍利子深感稀有。

这并非释迦牟尼佛如同幻化师一般，将一切刹土变为清净，实际它的本来面目即是清净无染的，所享用的四大本来即是佛母的本性。

但凡夫众生以迷乱习气导致，根本未能真实现见，虽如此，但仍可通过比量进行推知，一切显现其实就是清净的，因诸佛菩萨净见量前所现皆为清净，自己的业障越来越清净，所见也就会越来越究竟，比如获得一地时，可以见水为玛玛格佛母；获得佛果时，一切都成为不可思议之明分。麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中依靠许多推理对这些道理进行了论证，依靠上述推理，即使凡夫众生也可以认识。

抉择诸法明分这一道理，只有密宗具足如此殊胜的教言，显宗根本没有将万法建立为清净的窍诀，但看到现在的状况，麦彭仁波切依旧感叹说：密宗现在已经到达此种地步，如同画灯一般，真是可悲！

庚三（见修相异则有过失）分二：一、彼修仅成道之形象；二、外道亦应断除烦恼。

前文对“显宗密宗见解无有差别”之说法已经破斥完毕。现在很多人对于密宗见解超胜显宗这一说法忿忿不平，但真正通过二转、三转法轮的教义推理论证时，即使个别人心里有些许不满，也根本无法对之加以驳斥，不得不承认自己的观点有失公正。

以下即对“见解不一定观清净，但修行上

需要观清净”这一观点详加辨析。萨迦班智达在《分析三戒论》中说：见解上的分类没有必要，只需从修行上直接观清净即可。但这种说法也不合理。

辛一、彼修仅成道之形象：

若想器情能所依，本来非为清净性，

反观清净之修法，暴露抵触之本相，

彼道仅是道形象，如洗黑炭不变白。

能依所依的器情一切万法，从本性上或者名言净见量面前都是清净的，对本来清净的法若未能认识，认为万法实际不清净反而观其为清净，如此观修绝对自相矛盾。为什么呢？见解上并不认为一切都是清净的，但修持时，却观想一切皆为清净，就好像把原本黑色的煤炭硬观为白色，这怎么能合理呢？

麦彭仁波切在《大幻化网》中说：对狗生起畏惧，即使将自己观为狮子也一无是处。同样，自己原本不是文殊菩萨，却观想为文殊菩萨，如此又有何用处呢？

有些人怀疑重重：自己不是本尊，如何观想为本尊呢？

对于此理应该善加了知，自己原本即与本尊无二无别，但以迷乱现相遮障了实相本义，

这时需要通过种种方法遣除其上的障碍，由此方可显露自己的本来面目。众生需要精进修持的目的也是如此，密宗之所以说观修本尊等修法十分重要，即因一切凡夫众生本是清净本尊，但以无明习气遮障之故无法了知，故需精勤修习以使本来面目无余显露。

尔等之修法却恰恰相反，认为原本不是清净的，却一定要观为清净，这不是十分相违嘛！如此修法已经成为一种道之形象，于本论缘起中也讲到，具足定解和不具足定解的两种修行，一者是真正之道，一者仅为形象之道。

因此，诸位修行人在修习时，一定要首先认识万法的究竟本义，将诸法抉择为清净，对这一点应该生起甚深定解。若本来不是清净，即使念诵咒语、观修本尊也是不合理的。实际上，念诵咒语的声音与金刚声无二无别，分别念与智慧无二无别，对上述道理若未通达，即使观想、念咒语也是百无一用。就像一块黑炭，如何洗刷也无法使之变成白色，同样，自己本非清净反而强行观为本尊，如此观修根本是徒劳无益。

辛二、外道亦应断除烦恼：

本非清净假观净，依此若能获得果，



无有实空之定解，外道太阳派诸众，

离开显现观空等，亦应能够断烦恼。

对于本来清净有所认识，之后如法观修是非常合理的。依靠“本来不是清净却观想为清净”的假象观修方法，根本无法获得究竟佛果。若非如此，不具足实空定解的外道太阳派，离开一切显现仅仅观修空性，这样也应该能够断除一切烦恼了。

但绝对是不可能的，外道根本不具足“一切万法皆为空性”的定解。有些外道，原本自己不是太阳却将自己观为太阳，还有些人将自己观为虚空，诸如此类的外道宗派，在见解上根本没有一种决定性，对于“自己实际就是太阳、就是虚空”这一点根本没有确定下来，如此修法虽可暂时压制烦恼，最终却无法将之真正断除。

认为显宗密宗见解无有高低，且密宗见解只要以空性见摄持即可，这一类说法实际与外道无有二致。诸如此类的修法，如同绘画的形象灯火一般，根本无法遣除黑暗；所谓的生起次第、圆满次第，也唯是试图将黑炭洗为白色般劳而无功；若如此修行亦能成就佛果，那外道太阳派的修法也应该可以断除烦恼了。

在座修行人应该注意，不论修生起次第还是圆满次第，若不具足真实定解而去盲目观修，则与外道无有任何差别。因此，对于“自己本来即是本尊、万法皆为清净”等相关道理若仍然心存怀疑，一定要仔细阅读诸如《大幻化网总说光明藏论》之类的殊胜论典，对于观修本尊之真正含义从胜义、世俗等各个角度进行建立，通过理证、教证在相续中生起真实定解。比如观修九本尊，自心原本就具足九本尊的一切功德，为使本具的功德如是显现从而精勤念修，了知念诵咒语的音声唯是远离一切过患之金刚声。对于有关这方面的道理必须生起真实定解。

一般而言，续部可分为外续、内续，外续有事续、行续、瑜伽续，内续分玛哈约嘎、阿努约嘎、阿底约嘎。上述六乘之间的见解存在很大差别，但对这一点，个别人并不承认，他们认为：“密乘续部之见解也无高低之别。”实际上，这种说法并不合理。

己二（诸续见解无别则有过失）分二：一、下续部不应区分贤劣；二、上续部之行为应当呵责。

庚一、下续部不应区分贤劣：

事行瑜伽之续部，若无见解之高低，
则证现有净等见，已达究竟之同时，
未见高低亦区分，自尊他尊有贤劣，
清净以及不清净，则为自害自己也。

对方承许说，不仅显密见解无别，而且密宗内部——事续、行续、瑜伽续[17]等在见解上也不存在高低。

此处所说的事续，诸多智者说它相当于汉传佛教中的唐密，也有智者说唐密与行续相同，种种说法不一而足。一般来讲，事续将自己观为誓言尊者，如同仆人一般下劣，前方观想智慧尊者，如同国王一样非常尊贵，以这样的观想方式于圣尊前祈求悉地；到行续时，誓言尊者以兄弟、朋友的方式，向智慧尊者祈求悉地；瑜伽续时，以誓言尊者、智慧尊者无二无别的方式进行观修。外续部没有将五肉五甘露观为清净的能力，主要以沐浴、鲜花水果供养佛陀等行为为主。若一切续部见解无有高低差别，均已证得现有器情世界无别、了知诸法等净无二、无有高低贤劣之别，为什么在行为上区分自尊他尊、清净不清净？如此唯是自己欺骗自

[17] 密宗每一乘的见修行果在《三戒论》中均有阐述，欲详细了知者请参阅此论。

己，根本没有任何意义。

因此，若各续部于见解上没有高低贤劣之分，那在行为上，事续、行续不应有所区分，外续、内续的修行也不应存在高低之别。

此处已经详细说明了，显宗与密宗在见解上应该存在差别，密宗各续部之间也存在很大差别。麦彭仁波切说：见解可分为有法见、法性见、自证见，有法见即能通达清净的见解，法性见则是通达平等空性、离一切戏论之见解，等净无二的见解则是自证见。若仅仅承许显宗的空性见解，那只有一个法性见，间接已经否定了有法见与自证见。

有关显宗、密宗见解上的差别，于法性见方面无可非议，大家都一致公认，但于有法见上确实存在相当大的差别。智悲光尊者在《集密意续讲义》中说：密宗见解最主要的特点，即是通达二谛双运，因显宗在胜义方面将一切万法抉择为空性的量是存在的，但于世俗有法见方面根本不具足真正清净、平等的见解。因此，密宗非常殊胜的见解，即是于世俗中也能二谛双运，显宗根本没有这种说法。智悲光尊者等诸位论师还说：对于名言的清净部分，唯有密宗方能通达。从光明分而言，密宗事续的

见解已经完全超越了中观应成派，后者于明分上根本未作抉择修持，虽说是现空双运，但显宗中观应成派对于“现的部分究竟如何修持”根本没有讲到，而密宗事续部已经对这一点做出了抉择。虽说事续是密宗最低的一个续部，但在有法见上，已经远远超出了显宗最高的中观应成派。

汉传佛教有些人认为唯识见是最高的，但这只是从宗派上未作详细分析辨别而已，不论从佛经的哪一方面进行观察，显宗最高的见解非中观应成派莫属，但密宗最低的事续见解与之相比，从法性见方面应该说是同等的，从有法见方面却已经远远超越了。显宗经常说现空无二，对于空性方面，《般若经》作了非常详细的抉择，这一点密宗也十分认同，不过，“现空无二”中的“现”在显宗哪一部经典中做出了清晰透彻的抉择？因此，并不是说密宗在一切见解上已经超越了显宗，空性见方面应该与显宗相同，从法界明分方面，密宗确实非常殊胜，世俗中也可以将一切显现转为道用，对于如来藏的本体能够直接修持，这就是密宗的特点。

庚二、上续部之行为应当呵责：

或者如同下续部，贪执取舍之同时，

行持等性取舍行，双运降伏酒肉等。
未证疯狂之行为，岂非成为呵责处？

或者，若无上瑜伽的见解与事续、行续的见解没有区别，那修习无上瑜伽的行者也应如事续、行续般精进行持，不应行持无上瑜伽当中常人难以想象的禁行行为。如果无上瑜伽在见解上与下续部完全相同，具有一切贪执取舍——好不好、清净不清净等一切都未抉择为等性，而行为上却行持等性无取舍的行为，如双运、降伏、享用五肉五甘露等等，如此岂不是一种疯狂行为！

一般来说，萨迦派、格鲁派等修持到一定阶段，都会有双运、降伏等修法，尤其《时轮金刚》、《密集金刚》当中讲得相当多。若说各续部的见解相同，则如上所述的密宗行为绝对不合理。因事续、行续中对清净不清净分析得非常清楚，他们只会将清净的供品供养诸佛菩萨。如果见解上认为五肉五甘露等都是清净的，与鲜花等没有丝毫差别，没有垢染、清净的分别，那享用五肉五甘露也是可以开许的。但是，你们说见解与下续部相同，认为五肉五甘露不清净，却仍然将它们作为供品供养，这种行为不是完全颠倒了嘛！

现在有很多人，不要说无上瑜伽续的见解，甚至连事续的见解也不具足，却享用五肉五甘露，做双运、降伏等种种疯狂行为。这在密宗任何一个续部当中也没有开许，历代高僧大德及诸佛菩萨都会对此种行为严厉谴责。

诸如双运、降伏、享用五肉五甘露等无上行为，在密宗的最高境界中，不论誓言还是行为上确实有此种说法，但自己的见解还没有达到一定层次，甚至中观应成派的见解也不具足，那最好不要行持上述行为。即使已经获得事续、行续的见解，行持此类行为也是不应理的。

真正你在见解上已经证得了自他平等，在降伏他人时已经有决定性的把握，绝对可以将其超度到清净刹土，这时做降伏行为才是被允许的；双运法也是如此，自身明点已经堪能，完全可以运用自如，世间男女的贪欲于自相续中一点一滴也不存在时方可行持。除此之外，以密宗作为借口，以自相的贪嗔烦恼引发从而行持上述行为，则已经玷污了密宗的殊胜性，这在任何一个续部当中都是不被开许的！

密宗确实十分殊胜，但有些人在见解上根本没有达到这一层次，于是出现了许多疯狂的行为。不论藏地汉地，这种现象还是非常多的，

有些人只获得了一个开许灌顶，只言片语地听到了有关密宗的一些不共行为，然后就开始修双运、降伏。实际有些人修降伏法唯一是损害自己的，比如认为自己身上有附体，对它生起极大嗔恨心，于是整天对着它修降伏；或者自己对某某人生起强烈的贪心，之后以密宗修法为借口，开始修持双运……诸如此类的行为应该完全禁止。

根登群佩说：密宗享用五肉五甘露等行为，主要是为了断除凡夫人对净垢的执著。比如凡夫人认为狗肉等是不清净的、鲜花是清净的，这方面的执著非常严重，为了断除此类执著相，密宗特殊宣说了享用五肉五甘露等行为。

有些人作会供时，认为"虽然我是吃素的，但空行、本尊等没有酒和肉肯定是不行的"，其实这只是凡夫的一种执著而已，真正来讲，并不是诸佛菩萨、护法空行等特别喜欢喝酒吃肉，根本不是这样的，只是为了断除凡夫的分别执著，才如此享用。见解未达到很高的境界，却去行持如此疯狂的行为，必定会成为诸佛菩萨及经典论典严厉呵斥的对境。

己三（说自宗无垢观点）分二：一、真实宣说；二、遣除他宗怀疑。

庚一、真实宣说：

如实现见实相义，彼之定解称见解，

见解如何而断定，如是以修行护持。

对于实相意义如理如实见到时的定解可称之为见解。麦彭仁波切在《大幻化网》中说：所谓的见解即是决定性的一种智慧。那入定时存不存在一种见解呢？麦彭仁波切说入定时也可以说存在一种见解，但决定性的智慧是没有的，真正的见解如同双目，修行、行为则如同双足。《真实名经》中也说：见解如目，行修如足。因此，修持胜义空性也好，因果不虚也好，首先应该将见解决定下来，之后，修行跟随自己的见解从而如理如法地行持。比如一切万法本自清净，对于这一点，首先通过上师窍诀、自己的智慧做出抉择，对于万法为什么清净生起一种定解，这种决定性的智慧生起来之后，按照此种见解如法修持，自己的行为也如是跟随。

现在很多人，根本不具足见解的眼目，而行为却行持双运、降伏，这样的行持完全是由自相的贪嗔烦恼所指使，根本不具足等净无二的见解，这只是外道或者世间人的一种"降伏法"，密宗根本没有这种以烦恼心驱使而行持的

降伏法。因此，见解没有打好稳固基础的话，修行绝对不会圆满究竟的。

“因果不虚”的见解也是如此，首先认真地抉择，究竟为什么善有善报、恶有恶报？见解决定之后，行为也跟随这种见解行持。不然见解上连空性都未如理如实地抉择，行为却已经是无上密宗最高的行为了，那是绝对不合理的。

庚二（遣除他宗怀疑）分二：一、他宗示疑；二、释彼疑难。

辛一、他宗示疑：

若谓乘以见高低，区分九乘不一定，

有人说：你们宁玛巴以见解的高低分为九乘次第，这样根本不合理。

辛二、释彼疑难：

内道宗派从最低，直至究竟金刚顶，

此九种乘之数量，具有安立理由故，

如高低乘有多种，然需安立三乘等。

内道所有宗派，从最低声闻乘到究竟金刚顶乘阿底约嘎之间分为九乘，这是具足一定理由的。

什么理由呢？佛在《楞严经》中说：心性无边故，乘数亦无边。众生的分别心无量无边

之故，乘的数量也无量无边，但归纳而言，有声闻、缘觉、大乘，此三乘汝宗也如是承认。以何理由如此承许呢？因众生有上、中、下三种根基，由此可以分为三种乘。同样的道理，众生根基可以分为上、中、下三种，此三者又各自可以分为上、中、下三种，如此共有九种，从而建立九乘次第无有任何不合理之处。

以前瓦蒙格西确实有这种说法，认为宁玛巴分九乘的观点不太合理。实际上，他们承许分为三乘——声闻乘、缘觉乘、菩萨乘，其中菩萨乘分为显乘和密乘。既然如此，宁玛派也可以分声闻乘、缘觉乘、菩萨乘，密乘根据次第不同分为六乘也是可以的。

对方的这种观点，有一位索多瓦论师也做过回答：原本乘是无量无边的，但根据众生不同可以分为九乘，你们在分析时根据根基不同分为三乘，其中菩萨乘可以包括在密乘中，因此，可以概括地说为三乘，其中大乘可以包括显乘和密乘，如此分析非常合理。

戊四、摄义：

故依内在之智力，愈来愈增之程度，

分别现见诸器情，清净以及不清净。

总的来说，虽然有人说胜义谛很重要、有

人说世俗谛很重要，但宁玛巴自宗认为，对这一问题不应片面理解，二谛一定要双运，否则，将二谛分开，如此根本无法对基道果进行安立。

随着内在智力的不同，比如胜义中万法空性和世俗诸法清净，这两种力量越来越增上时，会对二谛产生相应的证悟；反之，如果对平等、清净根本没有认识，那如何区分二谛也没有办法了达万法的真正实相。根据自己的智慧不同，会见到器情世界清净或不清净，依据自己所见可以安立宗派，也即所见越来越清净时，对于空性证悟的智慧也会越来越高。

此处讲到清净、平等双运，实际也即现空双运，而真正世俗当中显现的万法如何清净，只有密宗作了详细抉择，显宗根本未能提及，尤其在名言中，显宗只说到“如幻如梦”，这就是最高的见解了。若以密宗窍诀抉择清净、显宗的中观推理抉择空性，如此一来，对于清净、平等的证悟会逐渐增上，由此可见，二谛双运的道理非常重要。

总之，万法的本性即是显现与空性双运，欲对此真正有所认识，即应依靠胜义、世俗二谛，不能偏袒执著胜义重要或世俗重要，不然，仅仅了知空性，显现部分无法抉择；或者，抉

择了显现的清净分，却将之执为实有，不了知其为空性本体，如此偏倚之论绝对无有立足之地。

故以二谛无别式，证悟现空无二基，

如实而修彼道中，获得二身双运智。

通过闻思修行，了达胜义谛与世俗谛无二无别的道理，依靠这种方式可以证悟现空无二的本基——万法于显现、空性上圆融一味。如理如实通达这一道理之后，即应真正实地去修持，如此一来，最后可以获得色身、法身双运的究竟果位。

有些从未学过显密教理的人，认为双运就是男女双运、佛父佛母双运，其实并非如此，如最后获得色身、法身双运，意思就是说，色身不离法身，法身不离色身，就像天月与水月一样。实际上，现在所具有的分别念全部是色身之因，观空方面均为法身之因，这之间存在一定的因果联系。如果偏执为胜义重要，最后证果时就得不到色身；若说世俗重要，最后则无法获得法身。然而通过二谛双运的方式，证悟现空无二之万法本基，最后即可获得色身、法身无别的双运智慧果。

六、异境何为共所见

何为共同所见？天人、人、地狱、饿鬼等，他们面对同一对境时，所见均一模一样，即为共同所见。以在座诸位为例，对于面前所显现的红色柱子，每个人所见均为红色柱子，这就是在座诸位的共同所见境；若有人见为红色柱子，有人见为白色柱子，则此非共同所见境。

不论任何外境，不同业力的众生所见各有不同，那究竟有没有一个共同所见呢？

众生业感不可思议，由此，每一个众生面前也会出现不可思议的对境。在麦彭仁波切、无垢光尊者的教言中，对共同对境的观察非常重视，通过观察不同众生的不同所见，可以清晰了知前文所讲清净见的道理，因此，这一问题对宁玛巴来讲尤其重要，麦彭仁波切于此问题中，将这一道理作了细致入微的分析，荣索班智达也曾造过一部专门阐述此理的论典。

通常而言，只要众生面前出现一种对境，就会随之产生相当大的执著，如具眼翳者执著的黄色海螺，和不具眼翳者所见的白色海螺，虽然显现不同，但海螺其实就是他们的对境；修习不净观的瑜伽士见到美女时，认为她十分



肮脏丑陋，而贪心强烈的人见到悦意对境则会认为非常美丽，由此产生贪心。对同一对境来讲，若真正存在实质，每一个众生见到时都会同等生起善心、恶心等，而事实并非如此，世间所有众生面对同一外境时，不一定会产生相同的根识或意识。所以，以下即将阐述的观察方法尤为重要。

丙六（异境何为共所见）分四：一、缘起；二、遮破他宗；三、建立自宗；四、摄义。

丁一、缘起：

一水于各众生前，显现不同物质时，

此处以水为例说明这一问题。实际其他任何物质都是如此，如人见到的白茫茫的一片雪地，天人、饿鬼见到时却并非白雪。对于一碗水来说，六道不同众生见到时，各自所见也不尽相同，比如地狱众生见到时，认为它是滚滚燃烧的铁水，若与其接触必定会皮焦肉烂；饿鬼见之，则成腥臭不堪的脓血；人类以及大多数旁生见到时，认为它就是真正的水，饮用后可以解除干渴之苦；阿修罗与天人见到时，以其业力较轻之故，将其全部见为清净甘露；具

修证之持明者所见，均为玛玛格佛母[18]；无色界众生，有些见为意识，有些见为虚空；于佛陀的如所有智面前何者也不存在，是离一切戏论的法界，尽所有智前则是清净的法界明分，此光明分并非分别执著的对境。

从地狱众生乃至佛之间，对于一碗水出现了各自不同的认识，于此众多所见当中，有没有一个共同的所见呢？

这一句属于此问题出现之缘起，下面即正式展开辩论。

丁二（遮破他宗）分二：一、遮破具偏颇之承许；二、破许无有共同所见。

戊一（遮破具偏颇之承许）分三：一、破共同所见为水；二、破共同所见为湿性；三、应许观待之理。

己一（破共同所见为水）分二：一、说彼宗；二、如此承许则有过。

庚一、说彼宗：

有谓共见乃为水，见彼有境均正量。

佛经中对这一问题虽有论述，但其他如南传佛教、北传佛教对此并未真正辩论过，而藏

[18] 地、水、火、风、空五大分别为五大佛母，《密藏续》云：“水玛玛格地佛眼，火为白衣风度母，虚空法界自在母，三有本来正等觉。”

传佛教诸位高僧大德在这方面确实非常重视，也经常针对这一问题展开非常激烈的辩论。

有人认为，共同所见应该是水，且见彼水之有境全部属于正量。持此种观点者，是藏地雪域三文殊之一的宗喀巴大师等人，大师在论著中并未明显宣说此种观点，但其于《善解密意疏》中对《入中论》“鬼见脓河心亦尔”解释时说：“如有善持明咒者，虽触炽燃铁丸而不烧手，将彼铁丸取于手中，身识虽亦缘彼铁触，然不生感觉极烧热相之识……如是烧触与不烧触，俱应许是彼一铁丸之触尘，二身识量，此一量所成立之触尘，非彼一量所成立者……如是于一河处，河之一分，由鬼昔业增上力故，见为脓血。河余一分，由人昔业增上力故，不现脓血，现为可饮可浴之水。彼二俱是河之一分，由饿鬼眼识量所成立义与人眼识所成立义，事体各别。”也就是说，水有许多部分，饿鬼见其中一分为脓，地狱众生见其一分为铁水，天人见其一分为甘露……因此，一切众生的共同所见应该是水。

宗喀巴大师承许各自所见均为水之一分，然而后来诸大德对这一观点分析说：此水乃以人类众生而言，若从地狱、饿鬼等各自众生的

角度来讲则与宁玛自宗观点无有差别，但大师并未如此承许，而许人类所见之水为共同所见，其上出现的不同支分被各道众生分别现见。

对于大师的这种说法，萨迦派也以教证、理证对格鲁派作了非常严厉的驳斥，比如全知果仁巴于其《入中论释·遣除邪见论》以及《辨中观见解》中说：若六道众生所见均为水的一分，则此一碗水已经成为六碗，因地狱众生见到一碗铁水、饿鬼见为一碗脓、天人见为一碗甘露……各自都见到不同的对境，如此一来，喝一碗水时其实已经喝六碗了；或者，喝一碗水时根本不到一碗，因一碗水已然分为六分，故而所喝也仅为一碗水的六分之一。

宗大师的弟子蒋扬噶旺罗珠对其进行过答复，但因其自宗确实承许各道所见均为水之一分，故于回答时感觉也很牵强，并不令人满意。

克主杰对这一问题解释说：最初确实是水，但饿鬼见时，水已经变成脓了。既然如此，那饿鬼在见脓时首先见到水没有？若没有见到水，则无所谓变不变成脓了，因为它所见的就是脓。若已经见到水，之后才渐渐变为脓肯定是不合理的，因为所谓的"变成"根本无法成立；若未见水而变成脓的话，不能称其为变成，

饿鬼以其业感所见的就是脓，即使认为饿鬼见时才逐渐转变，但此种转变于物质本体上也是绝对不可能出现的。

实际真正自相之法于外境存在是非常困难的，因为众生的业感千差万别、串习力也可以说是千奇百怪，根本不存在一种共同的好或者不好。水也没有真正的本体存在，若非如是，六道众生所见也不会各不相同了。

庚二（如此承许则有过）分二：一、量与非量应成无差别；二、共同所见无法成立。

辛一、量与非量应成无差别：

若水少许有自性，则无正量与非量。

若非心中思量而是于地狱所见铁水、饿鬼所见脓血等各自众生所见上真正存在水之自性，如此则正量、非量不应存在。

麦彭仁波切于下文说：从净见量角度衡量时，有正量、非量之别，也即上上所见为正量，下下所见为非量。从众生的不同业感来讲，天人、人、饿鬼、地狱等，比较来讲，以前前较后后业力轻的缘故，前前可以称之为正量。

但汝宗承许，六道所见均有水的一分，如此，则每一个众生所见均应承许为正量，那此为正量、彼为非量的说法永远也不可能成立，

故而这种说法并不合理。

辛二、共同所见无法成立：

倘若各自有情前，现境悉皆不相同，

则如见柱瓶眼识，共同所见不容有。

饿鬼、人类等各自所见的脓、水等各自都是不同的，所以不应承许水为共同所见，如若不然，每一道众生所见的也都应该是水。事实并非如此，六道所见决定不同，地狱众生见为铁水、饿鬼见为脓，于此铁水和脓血上是否存在水呢？根本不存在。

有些学习过世间科学的人或许认为：铁水、脓血实际都属于液体，它们之间存在相同的一分。但此处并不是从液体、固体上区分的，而是说人类所见的水是否于铁水与脓血上存在？应该是不存在的，否则，人们喝水的时候已经在喝脓了，有这种过失。水不是脓，脓不是水，这一点应该从本质上进行区分。

如上所述，六道众生各自所见均为不同外境，根本不是共同见为水，比如有人见柱子，有人见瓶子，于其中不能承许一个共同所见，若承许共同所见，则柱子与瓶子究竟何者为共同所见？同理，对于一碗水，有些见为水，有些见为脓，见脓者于其脓上根本不见水的一点

一滴，而天人所见的甘露上，也不存在人所见之水。既然如此，为什么一定要承许水为共同所见呢？此种共同所见根本不容有。

已二（破共同所见为湿性）分三：一、说彼宗；二、以理破斥；三、此许不容有。

庚一、说彼宗：

有谓共见为湿性。

有些人认为，共同所见应该是一种湿性，比如铁水、脓血、水等从固体液体来分的话，都存在湿性。这一观点或许也只是大致而言，因无色界众生所见意识、虚空及持明者见到的玛玛格佛母等肯定不具足湿性。

宗喀巴大师有一个弟子叫班钦索照，他是持这种观点的。虽然他的名气非常大，但格鲁派、宁玛巴等很多人都不主张学修他的宗派，因历史上有个辩论比较大的修单护法神，许多高僧大德认为念修这一护法神会导致今生来世皆不吉祥，但班钦索照是专门念诵、观修这个护法神的，他在《中观总说》中讲到了共同所见应为湿性的观点。还有说克主杰对这一问题也是如此承许的，在他的《中观总义·善缘者睁眼论》中讲到：湿性部分即是一切众生的共同所见，尤其地狱、饿鬼、旁生的所见是不同

的。

庚二（以理破斥）分三：一、以现为多种而破；二、以未周遍而破；三、观察一异体而破。

辛一、以现为多种而破：

共同所见仅湿性，不灭真实而存在，

现多不同所见境，一者现见另未见，

水脓等基为何者？

麦彭仁波切对此破斥说：你等承许共同所见为湿性，且此湿性不会灭尽，在地狱、饿鬼、天人等面前一直真实存在。但可能并非如此吧！六道众生所见的外境各自不同，一个众生见到自己的对境时，另一者根本没有见到，比如饿鬼众生所见的脓血，人根本没有见到；人所见之水，天人也完全见不到。这样的话，你们所谓的共同所见——湿性到底是怎样的？如果说在心中可以浮现一个总相，但不论因明还是中观都一致承许总相根本无法代表外境之所见。实际上，一个真正的湿性，在各道众生所见的对境上绝对无有，他们共同见到的一个外境本体根本无法安立。

辛二、以未周遍而破：

此外空无边处众，如何会见湿性境？

另外，无色界空无边处、识无边处的众生，他们一直处于虚空和意识的状态当中，故而所见也是除虚空、意识外根本没有其他。如此一来，他们共同所见的湿性于何处存在呢？如果确实存在这样一种湿性，还希望能够指点给我们。

辛三、观察一异体而破：

湿性若与水一体，则脓等物不能现，

除水等外不同体，任何湿性不可得。

或者可以这样观察，你宗所谓的湿性本体，它与水是一体还是异体？

若湿性与水无二无别，本体一体，如此则除水以外，脓等其他显现都不应该存在，以共同所见之湿性与水一体之故。

若说，除水以外单独存在与其不同的一种湿性，倘若如此，则以眼识应该能够现见，但除水以外单独存在的一个湿性谁见得到呢？谁也无法现见。

因明中有可见而未得这样一种过失，比如前方有一个瓶子，具眼者应现见此瓶，若具眼者未能见到则说明此瓶不存在，同样的道理，若许水以外存在湿性，则以眼识应该见到，但可以见到而未能得到的缘故，此单独存在之法

——湿性无法成立。

庚三、此许不容有：

各自不同所见前，共同所见不能有，

共同所见之事物，不可能现不同故。

六道众生各自所见皆不相同，有些见为甘露，有些见为虚空，有些见为玛玛格佛母，所见不同之故，共同所见之湿性也不容有。

共同所见的这一事物是绝对不可能显现的，因为六道所见完全不同之故，怎么能说为共同呢？比如此人见柱子、彼人见瓶子，另有人见到虚空，此三人之间若承许共同所见，则此共同所见究竟应许为柱子，或是瓶子，还是虚空？承许何者均不应理。

所谓的共同所见应是所有众生皆见同一对境，如此方可称为共同所见。很显然，地狱众生见铁水、饿鬼众生见脓血、天人见甘露，各自见到的皆不相同，如此如何承许共同所见为一湿性呢？

按理来讲，有关这方面的道理，一方面是非常甚深的，另一方面来讲也并不很深奥，但诸高僧大德为适应部分众生的根基，在显现上还是做出了非常精彩的辩论。不过，依靠麦彭仁波切如此殊胜的论典，以及他对这一问题淋

漓尽致地分析，诸后学者决定可以一目了然。

己三、应许观待之理：

观待安立所见外，若许堪为观察基，

则须成立为实相，如何观察不应理。

观待安立的所见以外，真正能经得起观察的一个本基如果存在，则此本基之法应该成立为实相，然而此实相法无论依靠教证还是理证，怎样观察都是不合理的。

所谓的观待，于一切宗派尤其大乘宗来讲都非常重要，比如观待人而言，可以承许共同所见是水，但观待饿鬼而言，共同所见是不是水呢？肯定不是的。自宗认为应以观待进行安立，比如观待天人可以说为甘露，观待地狱众生而言则是铁水，故而所谓的共同所见并不存在一个真实之法。

不论饿鬼所见之脓还是地狱所见之铁水，均是各自业感不同而见到的，这样的一个对境应该观待而安立。若除观待以外，真正能经得起观察的一个法承许为共同所见，如此必定成为万法的实相，一切众生也都可以如实见到，这样一来则有所有众生均成佛陀的过失，因他们均已如理如实地见到了万法的本性。但这肯定是不合理的，三界轮回的众生，不说佛陀，

连菩萨果位还没有得到，且他们所见的对境全部是经不起胜义量观察的。

承许水或湿性为共同所见的观点，不论从比量、教量等哪一方面观察都不合理，真正来讲，都是从观待角度安立的，真实的共同所见根本无法成立。

现在破他宗当中，有人说水是共同所见，有人说湿性是共同所见，对这两种观点前文已做过遮破。还有人说没有一个共同所见，藏传佛教中，没有宗派很明显地持此观点，后来有些学者分析说：承许此观点的应该是中观瑜伽派，因为他们认为外境并不存在，其观点与唯识宗十分相近。

戊二（破许无有共同所见）分二：一、略说；二、广说。

己一、略说：

若无共同所见境，则如唯识需承认，

无有外境识为境，此种观点不合理。

此处颂词中并未明显指出敌宗观点，但对其进行驳斥时，麦彭仁波切说：大乘唯识观点认为，除一心识外其他外境根本不存在，如果不承认六道众生的共同所见，则必须如同唯识所许那样——“无有外境识为境”，也即外境的

一切山河大地皆不存在，只是自己阿赖耶上的习气成熟以后，才显现了如此外境。

外境究竟是不是心？对这一问题，大乘诸位论师辩论非常大，观点也不尽相同，比如月称论师《入中论》对外境为心这一观点作了破斥，圣天论师于《四百论》中引用了龙猛菩萨、《唯识二十颂》的教证承许外境应该是心。麦彭仁波切、无垢光尊者也在各自论著中阐述了诸多说法，如无垢光尊者在《如意宝藏论》中说：外境承许为心的这一观点极其低劣，是如牦牛一样的宗派。而《心性休息大车疏》中说外境显现如果是心则有许多过失，并通过教证理证宣讲了许多道理。清辨论师的《般若灯论》与《中观宝灯论》中的说法也各不相同。但暂时来讲，可以将一切万法抉择为心，究竟其实所谓的心也不存在，应该如此承认。

己二、广说：

如同无有诸外境，能取之心实亦无。

所取能取此二者，世俗显现相同故。

唯识承认外境不存在而心识存在，但依靠中观推理方法观察时，如同外境不存在那样，心识也不应存在。《入中论》中依靠瑜伽士净见量观察时根本无法成立，以梦境比喻时也不成

立，对此月称论师一一作了破斥。意即如外境不存在一样，心识也应该不存在。为什么呢？从名言来讲，能取的心和所取的外境都是存在的，若有二者皆有，若无二者俱无，如同梦中显现一样。

唯识宗说外境不存在，并以梦境作为比喻，但月称论师说：外境与心识于梦境中二者都是存在的，而醒来之后，梦境中的心识与外境二者俱不存在。如颂云："若谓如梦当思择。若时我说梦无心，尔时汝喻即非有。"虽然唯识宗认为心识应该存在，以习气成熟时外境可以显现，其实这种说法并不合理，因众生于迷乱时外境和心识俱时存在，从究竟胜义谛观察，则外境和心识都不存在。《入中论》说："总如所知非有故，应知内识亦非有。"正如所取外境无有一样，能取的心识也不应该存在，因为能取所取于世俗中显现无有任何差别，比如凡夫众生眼前所现的山河大地，这种所取外境于世俗中确实存在。

若如前所说，共同所见根本不存在，虽说外境的一切显现皆是各自习气成熟所见，但暂时来讲，即使唯识宗也承认存在外境，因外境显现不能承许为心，否则如无垢光尊者于《大

圆满心性休息大车疏》中所讲一样：外境着火时心亦将被火燃烧……存在诸如此类的许多过失。

于诸显现若观察，二取不应分有无，
如有现境然虚妄，心识亦不成立故。

依靠胜义量不论对心识还是外境哪一者进行观察，此能取所取二者均不存在，故而不应对其分别一有一无。《入中论》中说："般若经中佛俱遮，彼等对法俱说有。"也就是说，若承许有心，则不应说无有外境，如果有外境，就不应说没有心，此二者，佛陀于二转法轮中同时作了遮遣，而讲述《对法论》时，外境、内心二者都是存在的，这一点于名言中可以成立。

从《般若经》的观点来讲，外境与内心二者都不存在；以俱舍观点，外境和心识都存在。不论哪一个宗派，若承许任何共同所见都不存在，如此则明显违背了佛陀的相关教理。

对于诸种显现，如果详细观察时不应承许为有或无，因为外境虽有其各自境现，实际也是虚妄不实的，真正观察时，外境的一切显现皆可遮破，同理，于显现上，心识虽然可以成立，但细致观察就会发现，心识根本不能成立。以此缘故，最好不要说外境共同所见一点一滴

也不存在，但六道众生各自的心识仍然存在，这种说法完全不合理。

下文所讲内容可以从两个角度进行分析，一者即如堪布根华所著《浅释》那样继续破斥他宗观点，此处从另一角度分析，即从下一颂开始建立自宗。这也分为两种，即暂时自宗与究竟自宗。正文中所说的建立自宗，实际是指究竟自宗，于此则可安立为暂时自宗，暂时来讲，六道众生面前的共同所见可以安立为光明分。

丁三（建立自宗）分二：一、暂时安立；二、究竟无垢之自宗。

戊一（暂时安立）分四：一、许彼为法界明分；二、否则诸法无从安立；三、众生未了认之理由；四、宣说彼义。

己一、许彼为法界明分：

同见以及不同见，共同所见为明分，

既然水和湿性为共同所见皆不应理，无有共同所见也不能成立，那宁玛巴自宗如何承许呢？

宁玛自宗可以承许有共同所见，也即法界明分。颂词中，“同见”是指人类共同可以见到的水，饿鬼众生共同可以见到脓血；“不同见”，

如地狱众生见为铁水，饿鬼见为脓血，此二者所见即为不同。此“同见”与“不同见”的共同所见应为法界明分。

什么叫做明分呢？显宗说现空双运，大圆满称为觉空无二，一切万法的本体应是现空无二或觉空无二之法界，此法界并非言语分别之对境，而通过语言表示时，可以说为“法界明分”，比如人所见之水、饿鬼所见之脓，不论水或是脓，它们都有其显现的一分，只是饿鬼以业力所感，所见为脓而已，人将其明现分执著为水，实际此明现分与法界无离无合，如同水月一般，只是依靠众生的业感不同，所见之明分也有所不同。

如同具眼翳者见黄色海螺，无眼翳者见白色海螺，二者所见皆为海螺，只是染病者见为不清净，无病者见为清净，仅此不同。这里只是名言的一种比喻，实际来讲，法界明分的真正本体也是与空性无二无别的，这一点大家应该清楚。

以此缘故，可以承许法界明分为共同所见，其本体远离一切戏论，于不同业感的众生面前，其明现分可以不同，如饿鬼众生见其为脓、天人见为甘露、佛陀见为清净法界。

对于这一问题的分析角度，宁玛巴具有非常殊胜的一种特点。因此，从地狱乃至佛陀之间，可以承许有一种共同所见，但地狱、饿鬼等处的众生，以其业力所感，所见到的一切法，或者损害自身或者臭秽不堪，均是痛苦之因；而净见持明者所见全部清净无染，且可成为增上智慧之因；到佛果时，一切都与法界光明无二无别。所谓共同所见的真正本体是什么呢？就是法界明分，也即是净见量。

对于“明分”，大家千万不要理解为如同太阳出来之后明晃晃的一样，水、脓等一切六道众生所见之对境都存在这一明分，只是未认识时各自偏袒执著为水、脓等，实际与法界是无二无别的，此明分乃至佛果之间也不会灭尽。上述分析方法虽是牵涉大圆满本来清净、任运自成的一些甚深修法，但乃至小乘以上亦可如此承许。

成立现基不能无，犹如观看戏剧等。

这样一种现基——法界现空无二的本性必须存在，比如观看戏剧时，台上的演员一会儿扮天人，一会儿又扮魔鬼，虽然装扮出形色各异的姿态，实际都是同一个人表演的。从时间角度来讲，上午扮天人、下午扮魔鬼的都是同

一个人，这个人绝对是不可缺少的。因此，从时间的侧面进行分析也可以，比如原先是饿鬼时见为脓，后来业力渐轻转为天人时，所见为甘露。同样，扮演天人与魔鬼的其实都是同一个人，只是时间不同，故而显现也有所不同。

或者，一个人扮演某一角色，在舞台上尽心尽力地表演，而台下有几百人同时在观看，实际在这几百个观众中，有人认为表演得惟妙惟肖，非常出色；有人感觉平平常常，不过如此；还有些人非常不喜欢，觉得他演得十分造作，不能打动人心，不论“同见”还是“不同见”，总之有个人已经表演过了。同理，地狱、饿鬼等所见虽然不同，但法界明分不能不存在，如果法界明分已经不存在，那一切皆应成为虚空或者名言中也不应存在外境了。

对于这方面的问题，无志于研究则另当别论，没有必要如此详详细细地分析，但如果真正想对宁玛自宗全面了解，麦彭仁波切此处的文字虽然简略，却已经讲述了非常甚深的道理。六道众生所见虽然不同，实际来讲，全部都是现空双运的本性，是缘起显现之明分，于凡夫分别念前可以说是法界光明分，因地狱所见属于明分，否则无法见到铁水，饿鬼所见也是明

分……以分别心进行判断时，应该承许为法界明分，而实际它也是与空性无二无别的本性。

对于这样一种现基必须承认，否则一切众生的显现也无法成立了，就如同观赏戏剧一样。

己二、否则诸法无从安立：

除此存在明分外，他处存在不可能，
是故若无此明分，一切不现如虚空。

自宗必须承许此法界明分，如果这一共同所见不存在，则于其他处根本找不到一个共同所见。《大幻化网》中引用《释量论》的教证说：乃至佛果之间，此明分不能灭。荣索班智达说：现在形形色色的万法并非无有现基，各自显现之故，且具清净与不清净之故。意思是说，所有显现应该存在一个现基，因一切万法均会显现，且显现时各有不同，有清净的也有不清净的。

比如凡夫众生所见均为不清净，而佛菩萨所见都是清净的，不论清净、不清净，全部都有一个法界明分作为显现之本基。因此，除此明分以外，其他处根本不能存在一个共同所见，否则，若不存在一个共同所见的明分，则名言中的轮回因果、众生的不同业感等全部都会像虚空一样，根本无法安立。但众生业感不同，

各自面前都有不同的显现，只是有些执为善妙，有些执为下劣。

确实众生业感各不相同，对同一个人的感觉也有所不同，有些人认为某人非常好，觉得若能与其共同生活，倾家荡产也在所不惜；有些修不净观的瑜伽行者，见到这个人就会认为其丑陋无比，最好尽快远离。若存在共同所见的一个明分，不论好或不好都可以如是承许；若此共同所见的明分不存在，那世间形形色色、明明朗朗的一切万法全部都成为虚空一样了。这一点不要说具有辨别能力的人类，即使牦牛等旁生也会承认的，牦牛对于面前显现的草、水会去吃去喝，因此，名言中一点外境也不存在是绝对无法成立的。

如果存在共同所见之明分，那是以何种方式存在呢？从未学习过宗派、分别执著特别严重的凡夫角度而言，一切显现皆不清净，但实际与法界也是无离无合的。尤其实修密宗的修行人应该了知，一切万法都是与法界明点无二无别的，但以业力所限，根本无法显现清净的一分，通过精进忏悔、积累资粮等消除业障，才会逐渐见到本圆坛城。

此处讲到的观点，麦彭仁波切主要以荣索

班智达的《入大乘论》、《显现立为天尊》两部论典作为依据，其他宗派对于共不共所见这方面，根本没有非常可靠有力的教证理证等依据。

己三、众生未了认之理由：

内外诸缘所障故，不能如实见真义，

如依魔术之咒语，木块现为马与象。

凡夫众生存在内外许多因缘作为障碍，比如内在无始以来的无明为遮障，外缘无有具相善知识摄受，自己的罪障未得以清净，由于里里外外各种各样的迷乱因缘，已经遮障了众生本具之佛性，以此缘故，凡夫众生根本无法见到万法的真实本性，虽然诸法实相与凡夫众生前的不清净显现一直无离无合而存在，但依靠种种业力习气等因缘，已经完全被障蔽了。如同具眼翳者，虽然以各种方法对其解说海螺的本体实际是白色，但存在眼翳的缘故，其所见仍为黄色。以名言中的这一比喻也可以说明，一切万法的本体实际是现空双运的，但凡夫众生以内内外外的各种因缘障碍，根本无法如理如实见到万法的本来实相。

魔术师依靠念诵咒语等，将木头石块变成大马、大象等形象各异的景象，虽然木头、石块等本性上根本不存在幻马幻象，但种种因缘

聚合之后，这些迷乱现象也是可以出现的。同样道理，凡夫众生的阿赖耶上如同木头、石块等一样的因缘具足时，外面必定会显现迷乱现相；一旦将如木块般的无明烦恼等因缘无余摧毁，所有的迷乱现相也会随之消失得无影无踪，全部变为清净的显现。

己四、宣说彼义：

是故共同之所见，不能固定而安立。

因此，不能将共同所见固定为某一者，尤其对于六道众生而言，若偏于某一众生而将其前显现之法安立为共同所见，则既无教证可以证实，也无理证能够推断，故而根本无法安立。

若共同所见为光明一分，如此并未偏于某一方，因其属于现空无二之明分，从地狱众生乃至佛之间，共同所见就是这一明分，差别仅在于众生未能如实了认，而佛已经现量见到了此法界明分。比如见到水时，人们虽将其执著为水，但佛陀所见是与法界无二无别的光明分，这就是真正的净见量，人们只是不能认识而已，如同幻化师所幻化的象马，其实象马根本不存在，但人们仍然执著其为存在。

故而六道众生的共同所见应该承许为法界明分，除此光明所见以外，根本无有共同所见，

即使存在其他的共同所见，依靠理证如理分析时，也是根本经不起任何观察的。所谓的光明是否经得起观察呢？不论以名言量还是胜义量，此光明分都可以如理存在。实际此明分即是如来藏的本面，其本体也是与空性无二无别、一味一体的，这样的明分乃至佛果之间都可以显现。

麦彭仁波切的这种分析方法非常殊胜，暂时名言中六道众生所见不同，真正的一个共同所见是不存在的，比如地狱众生所见之铁水，除与其业感相同的众生以外，其他众生根本见不到，因此不能称其为共同所见。即使以共同业感均转生为人，仍然存在不同业力而使各人所见不尽相同，比如一块金子，贪心较大者见到它，认为非常有价值，对其贪执不舍；而贪心微弱者见之，觉得无所谓，贪执不是很大。或者，对三宝有信心者，见到佛像会生起大欢喜心，而前世未积累资粮、不具善缘的人见到佛像，根本不生信心甚至会生起极大嗔恨心，虽然均已转生为人，但以业感不同也无有共同所见。

认识共同所见这一问题时，对于同见、不同见的分析还是很重要。总的来讲，三界六道

一切众生皆具足不清净业感，地狱众生所见的铁水属于一种显现，饿鬼众生也有一种脓血的显现，从显现角度应具足一个共同所见之明分，这一点可以将其称为暂时的共同所见。

究竟的共同所见是什么呢？即现空双运，一切万法现空双运的实相可称为共同所见。既然一切六道众生的共同所见是现空双运，那是不是所有众生已经全部证悟了万法实相呢？不会出现此种过失。虽然并未见到真正万法的实相，但现空双运的本体其实已经见到了，比如有眼翳者虽然没有见到白色海螺，却已经见到了海螺，而海螺的本性即是白色的；同样，地狱众生也好，饿鬼众生也好，它们虽未见到万法真正的实相，却已无碍见到了现空双运之显现分，若对其继续追究探察，必定会见到现空双运的真正实相。

戊二（究竟无垢之自宗）分三：一、总说现空双运；二、分说等净无二；三、以不可思议之方式结尾。

己一（总说现空双运）分二：一、真实建立自宗；二、遣除量非量不合理之争论。

庚一、真实建立自宗：

自宗不堕现与空，本基一切均不成，

任何显现平等故，一法亦可现种种。

究竟合理的无垢自宗又是如何安立的呢？应承许为不堕于现空任何一边。

如此宣说时，与前文所说共同所见为法界明分会不会出现矛盾呢？并不矛盾。暂时来讲，六道众生面前的显现无欺存在，从这一角度，凡夫众生只能见到现分而见不到空分；究竟而言，所谓的共同所见即不能堕于现也不应堕于空，单单的空或者现任何一者根本不能作为共同所见。

也就是说，一切万法本来之基，即水、脓等的真正本体不成为现也不是空，真正实质性的一个法根本无处寻觅。一切万法的显现实际与空性无二无别，与法界本性毫无二致，故而一法亦可显现多种多样，比如人类共同见到的水，有人欲以此水解渴，有人欲以此水作清洁，有人对此水厌恶非常……不同人对同样的水产生的感觉各不相同；或者，同一碗水，有见其为甘露、住处、虚空、佛母等形色各异的不同显现。

释迦牟尼佛说：凡夫众生的眼耳鼻舌身不是正量。就像人所见之水，饿鬼见为脓血、天人见为甘露等等，有许许多多不同的显现，因

而一个法的本体并不存在一种实质；若一法实有不空而存在，则只能显现这一者，再不能显现其他，但万法本体为空性之故，可以显现种种不同。

故于此建立究竟自宗时，现空无二可以承许为共同所见，但它也并非实有存在。麦彭仁波切在《三本性论》中说：此等要点必须依靠大圆满境界方可无碍了达。因此，通过中观等推理的方式，想要真正通达现空双运的殊胜要义是非常困难的。

有人怀疑说：所谓的现空无二，六道众生根本无法见到，那为何将其作为共同所见呢？

或许许多人都会对此产生疑问，比如人们共同见到了水，可以将水称为共同所见，但此人见水、彼人不见水，则不能称为共同所见。同理，所谓的现空双运，地狱、饿鬼等根本见不到，怎么能称之为共同所见呢？

当然，众生于迷乱阶段确实无法见到现空无二，但人们正现见水的同时，此水的本性即是现空无二；饿鬼正见之脓血的本性也是现空无二。从本性角度来讲，一切万法都是现空无别、一味一体的，就如海螺之喻，具眼翳者见为黄色，无眼翳者见为白色，无论如何，他们

所见除海螺外再无其他。同样，人类见到水、饿鬼见为脓、天人见甘露，不管怎样，一切众生所见之法其实与法界是无二无别的，只是六道众生具足无明之眼翳，故见其为不清净而已，虽然所见不同，但应该承认共同所见即是现空双运。

麦彭仁波切在《大幻化网》中说：分别念中存在一种明分。也就是说，显现上，众生具足一切执著分别念，实际此分别念即是光明之心。对于如来藏，显宗认为每一个众生相续都具足如来藏；有些续部中说如来藏即是胜义菩提心，此胜义菩提心于具八脉瓣之心间有一五光明点。对于上述种种说法，麦彭仁波切说：这仅仅是为了表达如来藏之精华义，实际如来藏不仅遍于有情世界，亦遍于器世界。为什么呢？其实一切器情世界均具足法界光明这一分，与法界无二无别，但暂时名言中，只是说有情众生相续中具足如来藏，如此而已。

这样的话，世间上有如此多的众生，是不是如来藏也有如是之多呢？名言中每一个众生均具足如来藏，可以分很多很多，而实际上与法界是无二无别的，没有什么可分，这一点在显宗有关经典中也宣说得一清二楚。

暂时来讲，未通达佛之究竟奥义时，对于现相实相根本分不清楚，胜义谛与世俗谛经常混淆，名言中究竟了义的净见量与胜义量也无法辨别，如此则造成一片混乱——现、空是否存在？修行到底有没有作用？……对这些问题都十分模糊。

对于上述道理一定要仔细分析研究，有些人对世间学问尚且用五六十年的功夫研究，那佛教如此甚深的教义不可能在短时间内通达，尤其在众生业感方面必须要下工夫深入细致地研究。

对于一碗水真正去观察时，实际它的本体根本不存在，荣索班智达说：所谓的水，人类认为它可以解渴，但一些水生动物不仅将其作为饮食，而且以它为住所；再比如火，人们认为不能与其接触，否则一定会被灼伤，而有些动物则需要在火中生活，这一点，现在科学界也已经发现了。因此，对这一问题如果真正细致分析，则对佛陀教义必定会有所认识，尤其证人无我方面存在相当大的力量。万法的本体根本不存在一种实质，若存在实质，根本不会显现其他法，《泰国游记》中讲到了榴梿的例子，有些人认为它非常好吃，有些人却认为恶臭无

比、无法入口，实际榴梿的本体上并不存在一种实质，如此人们才对其产生了种种不同的感觉。

何者现空若圆融，则彼一切皆合理，

何者现空不圆融，则彼一切均非理。

不论任何法，现与空若能圆融一味，也即现不相违空、空不相违现，空时可以现、现时可以空。《中论》云："以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。"因此，一切法空即是现、现即是空，就像水中的月亮。这一比喻特别好，从未了知现空双运这一教理的人，依靠它很容易理解。

就像水月一样，空的时候可以现、现的时候可以空，现空若能双融一味，一切都会非常合理。水的本体即是空性，故可以将其称为共同所见，以空性之故，即可显为水，也可现为脓、铁水，甚至佛陀也可以见其为法界。而且，一切万法均为空性之缘故，业因果、轮回等全部都可以成立。

否则，现时不空、空时不现，如此则一切都不合理。佛将空性分为四空、十六空、二十空等，但也只是中观自续派暂时如此抉择而已，究竟中观应成派于胜义量中根本无有诸如此等

的分类，但于暂时未通达现空双运境界的人面前可以这样分。如果空不能现、现不能空，则业因果、轮回痛苦、共同所见等都不合理。按照《俱舍论》观点，地狱位于冈底斯雪山下方，但这一点于大乘经典中根本不承认，而是认为不论这一众生位于何处，以恶业所感，当下即显现为地狱。对于这一点，若已证悟现空无二之理则十分合理，若未了知现空无二就很容易对此产生怀疑，麦彭仁波切于《大幻化网》中说：若不具足无二智慧，清净刹土也现为恶趣相；若具足无二智慧，三恶趣亦可现为清净刹土。

因此，对于中观所说的现空双运必须从内心深处真正认知，了知一切万法就如阳焰一样，全部是如幻如梦、无有实质的，其显现实际也是空性的，空性中可以显现种种不同之法。对此甚深法理若能诚信不移，世俗中的贪嗔痴等烦恼很容易断除，修本尊等种种观修均可于如幻如梦的境界中进行，这样对自己的修行会有极大帮助。

庚二（遣除量非量不合理之争论）分二：一、真实遣除；二、是故建立正量。

辛一（真实遣除）分三：一、彼宗质难；

二、从正面如理建立；三、从反面严厉破斥。

壬一、彼宗质难：

若谓如此量非量，分类亦成不应理。

有人对此提出质疑：如果一切都是现空双运的本体，人、饿鬼、天人等所见的都是现空双运，如此一来，量与非量的差别已经不存在，一切万法全部颠倒了。

壬二（从正面如理建立）分三：一、如理建立；二、观待成立故合理；三、彼者并非无意义。

癸一、如理建立：

任何显现不现他，是故依观现世量，
所量并非不成立，诸法自性住本体，
分类一体与异体，正量可以成立故。

不存在这方面的过失。虽然一切万法皆为现空无二，人们见到水时，其实也是现空无二的一种本性，但这是从实相角度来讲；以现相而言，有观现世量、净见量等许多量，若对诸如此类的量能够详细分析，互不混淆，就根本不会出现量与非量颠倒的过失。比如人面前显现的水，对于人来说是一种正量，但在饿鬼面前根本不会现为水而是以其业感显现为脓。这样一来，于名言量中，众生自己面前显现的法，

其他众生根本无法现见。若依靠观现世量[19]则所量必定可以成立，也就是说，于人类面前，可以现量见到的缘故，所量之水完全可以成立。

为什么能够成立呢？名言中一切万法均安住于自本体中，绝对不会互相混杂。依靠观现世量推测时，柱子、瓶子、水、火等全部各住自位，甚至涅槃等也是住于自之本体中，故于名言中虽然是现空无二，但根本不会混淆不清。虽然一切诸法全部都是假立的，但于名言中也绝不相违，麦彭仁波切说：万法虽为假立，但于正量并不相违。

有人认为，既然万法皆为假立，那名言中的正量也应该不存在。

并非如此。以瓶子为例，通过种种推理对其进行推究观察时，真正的瓶子根本不存在，但名言中，眼识可以现量见到瓶子，以比量推理时，瓶子可以盛水，具足它自己的作用，因此瓶子可以成立。格鲁派也有“诸法均为假立与名言正量相违”的说法，实际上，虽然万法是假立的，但与正量根本不相违。这个问题比较关键，格鲁派认为显现于胜义中不能遮破，

[19] 观现世量：依靠比量或现量所得之量。



对于这样一种显现，根登群佩说：名言中若成立真实自相，心中确实有些忐忑不安。因此，宁玛派虽然承许一切万法皆为假立，但名言中通过比量、现量完全可以成立。

一切万法均住于自己的本体，比如柱子的无常与柱子的红色以一体的方式存在，而柱子与瓶子之间的关系则以他体方式存在，这些全部都是以正量方式成立的。究竟观察时，不论有情世界还是器世界，全部是现空无二、无有任何差别，但暂时名言显现中，人所见的水与饿鬼所见的脓血绝对不会互相混杂，依靠各自业感，众生所见也皆不相同，是完全分开的，这一点无有任何与教理相违之处。

癸二、观待成立故合理：

故以观待量成立，独立自主之诸法，

并非以量可成立，若成则应成实相。

大家在闻思过程中，首先应该明白经论教典中所说的专用术语，比如量、非量等，对这些法语若未通达，想要真正闻思也很困难。所谓的“量”有胜义量、名言量，若以胜义量观察，一切万法暂时是现空无二，究竟是离一切戏论的。名言中，以净见量观察时，万法虽然存在种种显现，但一切显现都是清净的，比如

本尊、坛城等皆属净见量所见；若是观现世量，通过比量、现量均可得出各自的结论。以上是从有境角度而言，从对境角度来讲，也有如地狱、饿鬼等很多分类。故而“量”从能取、所取的角度均可以分析。

所以，观待暂时名言来讲，现量、比量可以成立；观待究竟名言来讲，净见量可以成立；观待胜义则胜义量完全可以成立。全部都是观待而言，比如水，人们听到某处有水声，以此可以真正找到水源；若现量见到水，即可以直接享用。因此，观待人而言，所谓的水以量成立，但真正独立自主的一个法能否成立呢？绝对不成立。比如水，若其独立存在，则天人也应见到水，地狱、饿鬼所见均应为水，天人不应见甘露，而是见到水，因为是独立实有的一种本性，任何众生均应如是见到。但于此世间中根本不存在一个独立实有之法，不论现量、比量还是净见量，独立自主之法均无法成立，如若不然，对于一碗水，天人、饿鬼等均应见为水，然而这是绝对不可能的。若观待而言，一切万法均可以量合理安立，而独立自主成立的话，则此法已成为实相之法，如此即使以胜义量观察也无法遮破，可是，乃至涅槃之间也

不存在以胜义量无法遮破之法。

一水执水量成立，不相观待独不成，

胜义观察不成立，饿鬼前亦不成立。

观待的道理，在荣索班智达的论典中讲述得非常清楚，以胜义量、观现世量、净见量等几种量安立时不但不矛盾，且于本质显现上具有非常甚深的道理。以量成立时，并非独立自主而是观待成立的，比如人类依靠现量、比量成立之法，全部是以人之业感现前的，真正实相成立、以胜义量永远也无法遮破的法根本不存在，全部都是假立的。

暂时对人而言，水可以成立，然而通过胜义量观察，其一点一滴的自性也不能成立，水的本体不成立之故，人们以眼识现见也无法成立，因此，通过胜义量观察时，所执著的水根本不能成立。而且，此水于饿鬼面前除脓血以外，也是一丝一毫都不成立的。

人们经常说现量见到，其实仅是迷乱的一种现象，比如黄昏时误认花绳为蛇，有人说"根本不是蛇"，这时仔细观察才发现确实不是蛇，只是一条花色的绳子。于是便对绳子执著不舍，又有人说"根本没有绳子"，此时再次观察，发现所谓的花色绳子也是由一根根毛组成，由此

才了知执著花色的绳子只是迷乱而已。别人说"所谓的毛其实并不存在"，由此继续观察下去，果然是由许多微尘组成面前所见之毛，此时方才恍然大悟——毛根本不存在。此时此刻，于是暗自揣度：原来现量见到的法并不存在，那这个微尘应该存在吧？正在如此寻思之时，又听到有人说："若继续观察分析下去，真正的微尘也不存在。"故又再次观察所执著之微尘，果真如此，无论如何寻找，真正的微尘一个都无法存在。因此，虽然最初因误认毒蛇而产生恐惧之心，但如此一步一步分析下来，毒蛇其实并不存在而是花绳，花绳也并不存在，甚至毛线、微尘、无分微尘都不存在，最后才真正了知——原来现量看见的花绳其实也是除空性以外一点一滴都不存在。同样，对于水等其他万法均如是观察时，也可了知其实根本无有实质，全部是如幻如梦的。

真正来讲，所谓的水于胜义量前根本不成立，饿鬼所见之脓也是无法成立的，如此一来，那是不是量与非量已经不存在了呢？

也并不是这样。于凡夫众生面前，所见之水仍可承许为真实，也可以现量见到，然后随着潺潺作响的水声，可以找到水源，得到真正

的清水，故以比量能够成立。

癸三、彼者并非无意义：

依靠现量与比量，确定执自之对境，
取舍彼境不欺故，正量并非无意义。

依靠现量或者比量可以确定自己所执著的对境是成立的，比如现量见到水之后，可以依靠它解渴；或者通过比量进行推测，以某处有水鸟之故应存在水；以诸菩萨圣者身语寂静之相，可以了知其已经获得证悟，这种推理在《十地经》中也做过阐述。

故而水于地狱、饿鬼面前虽不成立，于人类面前不但可以通过现量、比量成立，且能起到它的作用，故以现量、比量的方式不仅可以执著自己的对境，而且真正取舍时，它也绝对不会欺惑自己。

一般观现世量是指未被迷乱现相所染污、无损害六根识面前真正显现的对境，它不会欺惑我们；净见量则指佛菩萨面前显现的境界，凡夫人根本无法衡量，比如持明者见水为玛玛格佛母、见风为圣眼佛母等等，这种境界凡夫人根本没有办法衡量。

宁玛巴的此种分析方法非常重要，从凡夫众生面前的观现世量到名言中所谓的净见量，

再进一步趋入胜义谛——从光明方面有远离一切思维的任运自成的光明，空性方面是远离一切戏论的大空性。因此，世俗境界分凡夫观现世量和圣者净见量两种，胜义也有相似胜义谛与真实胜义谛。对于这方面的道理，大家一定要清楚了知。

譬如所谓于一水，观待人见而安立，
观待天人而安立，甘露执为所见基。

以水为例，当人类众生的共同业感成熟时，无论何时何处的人们均将其称为水，甚至大多数的旁生如牦牛等也认为它就是水，这时可以称之为正量；若观待天人而言，人类所见的水根本不存在，于天人面前所显现的，是能够生起禅定安乐的甘露。

在这一问题上，解释《入中论》中“鬼见脓河心亦尔”这一句时，萨迦派果仁巴说：饿鬼见到水时，它已经成为脓血之相，这就是饿鬼的业力所感，虽然人们见到的是一条滚滚流淌的大河，在饿鬼眼中所显现的则是长长的脓河，因为观待饿鬼而言，以其业力感召根本不能见到水。因此说：观待人来讲，其所见的水为正量，且释迦牟尼佛也是以人的身份于人间转了三次法轮，从这两个角度来讲，人的所见

应该成立为正量，但此种境界即使如何宣说别人也无法了知的缘故，没有必要再再广说。果仁巴在《入中论释·遣除邪见论》中是这样说的。

意思就是说，萨迦派从观待的角度，以人而言，水应为正量。这一点与宁玛巴麦彭仁波切的观点比较相似，因为观待人来讲水是正量，观待地狱、饿鬼来讲，其所见是以其恶业力感召的；若观待天人来讲，他们面前显现的甘露则是其善业力所感的。

究竟来讲，所谓的“观待”其实也并不存在，但暂时于迷乱现相前，观待的道理非常重要。

壬三（从反面严厉破斥）分二：一、聚合之量不合理；二、若非观待则有太过。

癸一、聚合之量不合理：

水见为脓水甘露，此时三者非聚合，
彼三何者均非量，则除彼外见他法，
依据正量不能立，所见三者皆成无。

若未以观待的方法分析外境之本体，则某法永远也无法成立，如人见为水、饿鬼见为脓、天人见甘露，这时所谓的水、脓、甘露三者是不是已经聚合于一处了呢？比如人、饿鬼、天

人三者聚于一处，于彼时，人见到此处有一碗水，饿鬼则见到一碗脓，天人却见到了一碗甘露，此时水、脓、甘露三者的微尘是否同时存在？从本体上不能如此承认，否则，于此碗中三分之一是水、三分之一是脓、三分之一是甘露，这样已经不是一碗水了。如此则如克主杰于《中观总说》中所说，应以支分与有分进行判断。对于此种承许，诸多高僧大德都不认同，并且通过教证、理证做过严厉驳斥。

实际上，如果说水、脓、甘露三者同时聚合于一处，并且未从观待角度进行分析，如此则三者均不能承许为非量，因饿鬼所见之脓，于人和天人根本不承认，而天人所见之甘露，于饿鬼与人也是不承认的。既然都不是非量，则除此三者以外的其他任何法，依靠现量、比量等均无法成立，如此一来，最后导致人、饿鬼、天人所见也无法成立，均如同虚空一般无有了。

总的来说，观待的安立方法非常重要，就如前面所举的这个例子，人、饿鬼、天人三者，若从观待角度进行安立，对一碗水分别可以承许为水、脓、甘露。暂时来讲，可以说这是一碗水，当然并非存在真正实有的本质，因此观

待每个众生来讲，各自所见皆不相同；若有少许本质存在，则或者所有众生均见为一法，或者所有众生都无法见到，但事实并非如此，每一道众生对同一碗水所见完全是不同的显现。

在日常生活中也可以发现，比如同一道菜肴，东方人和西方人一起品尝时，也会得出各自不同的结论。真正来讲，菜肴本身并不存在实质，若东方人认为它色香味俱全，那观待东方人来讲，这一道菜可说为好吃；而西方人觉得它既没有营养又无口感，则观待西方人来讲，此菜就不好吃。因此，真正一个事物的本质并不存在，只是观待不同的人会产生许多不同的假象，这些假象暂时可以成立为一种量。

否则，如果任何正量均不成立，那么诸如一碗水，饿鬼见为脓、人见为水、天人见为甘露时，此三者不能共存于一种物质上，假设任何一者均不是以正理成立的所见，那除三者以外所见的任何一个他法，依正量均不可能成立。这么一来，所见根本不存在了，结果见到的脓等三者也成了无有。

癸二、若非观待则有太过：

人见此水若非水，他法成水不应理，

是故共称所谓水，永远成为无有也。

如此观点所建立，正量亦成不合理。

对于人、饿鬼、天人三者，人所见到的水，观待人而言应成立为水，若不是水，那其他法成立为水也不应理。如果未将人所见之水安立为水，则人们所共称的水永远也无法成立，因此，于世俗中，观待人来讲不仅可以成立为水且应承许其为正量。

此处的“观待而言”与“净见量”不应混淆，从净见量的角度，“一一刹有难思佛”，于一水之中亦有十万清净刹土，可以说一水之中存在无量无边的佛陀。那这样一来，是不是这一碗水不应饮用，否则不是已经将佛陀饮进腹内了吗？不会有这样的过失。于人的现量当中并未见到佛陀，不论是饮用还是清洗物品都可以，不会出现过失。《前世今生论》中讲过一个公案：阿罗汉见水、虚空中有许多中阴身，因此既不敢喝水也不敢走路，否则怕会伤害众多中阴身。但释迦牟尼佛教诫弟子说：不应以神通观察，于名言中以名言量观察时，不会出现过失。

现在有许多科学仪器能见到很细微的事物，比如一根头发，若以显微镜观察，可以发现这根头发上存在许多花纹，于此花纹之上仍

有许多细小纹路。同样，诸佛菩萨的净见量就像现在的科学仪器，甚至比这些仪器见到的还细微。一般来讲，人们饮用的水也好，享用的食物也好，上面都存在许多众生，但如此享用时根本不会出现过失，这一点佛陀也是如此宣说的。

暂时迷乱现相中应以现量、比量为主，若杀害了现量可见的众生绝对会存在过失，但凡夫众生以现量见不到、唯以净见量可以见到的众生，即使对其有所损害也不会有过失。

诸佛菩萨的净见量与凡夫众生观现世量不能混为一体，净见量是凡夫众生无法思维的一种境界，即使想对其衡量也无能为力，故应以观现世量进行抉择，如此不会违越因果规律。因此，人们见到的水，观待人而言应该称为水，若不能将其称为水，其他任何法也无法成立为水，如此继续观察下去，世间的一切正量均已无法成立。但这一点绝对不能承许，佛在经中也讲到，暂时凡夫面前有一种正量，对其不应推翻，完全可以成立。

见一碗水时，六道众生都有不同的所见，究竟哪一个是正量呢？对此有两种分析方法，观待而言，从人这一角度，其所见之水为正量，

其他众生所见为非量；或者，上上所见为正量，下下为非量。每一个众生所见若都正确，那究竟有没有一个共同的所见？若存在共同所见，则每一个众生得到这一境界时，有没有其不共的本性？从本性来讲，一切均为空性，于净见量前，一切皆为清净，但于凡夫众生的观现世量面前，可以成立一种正量。

观现世量与净见量一定要分清楚。一般众生未损害五根识面前显现的，可以称之为观现世量，比如眼睛见到了某某色法、耳朵听到了某某声音，以亲眼见到、亲耳听到、亲身体会等，全部称为观现世量。当然究竟观察时，任何一法都是空性本体，所谓的“见闻觉知”根本无有一种存在，可以说为“未见、未闻、未觉、未知”，但凡夫众生正处于迷乱的现相当中，这时可以见到、听到。就好像一个人正在做梦，梦中进入了一座景色怡人的花园，实际上，花园以及见到花园的心识全都不存在，但正于梦境中时，此二者也是无欺存在的。同样，凡夫众生正在做梦，真正获得佛果或菩萨果位时，对凡夫众生所产生的一切执著也甚感稀有。

《经庄严论》等大乘论典中说：凡夫所做之事，在圣者眼中都感觉非常稀有。比如某人

能够回忆前世，发现自己前世转生为猪狗，对不净粪相当执著，但现在回想起来觉得非常奇怪——怎么会对不净粪产生执著呢？同样道理，凡夫众生对所显现的外境非常执著，有人喜欢吃肉、有人喜欢喝酒，但通过修行达到一定境界之后，对自己曾经相当执著的吃肉、喝酒会产生非常强烈的厌恶之心。实际上，凡夫人现在所执著的万法，于圣者根本慧定前根本不存在。这一点，只有通过自己的实修与证悟才能现见，想在短暂时间内通达也是相当困难的。

辛二（是故建立正量）分三：一、安立暂时二正量；二、建立究竟一正量；三、自宗安立不共大清净之法性。

壬一（安立暂时二正量）分二：一、不清净观现世名言量；二、依净见之名言量。

癸一、不清净观现世名言量：

是故未被迷乱因，所染污之根对境，
需要安立为正量，如水阳焰见为水。

未被任何迷乱因所染污之根[20]的对境，可以安立为正量，《入中论》中说：“无患六根所取

[20] 此处所讲之根包括意根在内。

义，即是世间之所知，唯由世间立为实，余即世间立为倒。”可以承许世间存在一种正量，也即无患根识所判断出来的结论。当然，对此以胜义量观察时，眼见色法、耳闻音声都是无法成立的；以圣者的净见量观察时，凡夫眼识、耳识前所成立的万法也并非如是显现。暂时于凡夫人面前，无损害根识衡量出来的法可以安立为正量，于外境上存在一种真实性，从有境而言，无损害之六根可以觉知外境。比如人们见水时执著其为水，此为正量；若见阳焰为水，由于水的本体于阳焰上一丝一毫也找不到，故而不能将其称为正量。故对世间正量可以如此分析，未被损害的六根识前所得之法，称为正量；有染污六根所得之法则为非量。

中观当中经常讲到真世俗、假世俗，对此也应如上分析，比如以手指挤压眼睛时，于虚空中可以见到二月，这属于假世俗；以无患眼根仰望虚空时，可以见到只有一个月亮，这才是真世俗。所以，虽以业感不同而存在各种各样形色各异的显现，但于名言中可以承认真世俗、假世俗以及量与非量。

暂时饿鬼因业障，清净水亦见为脓，
除障方见真水故，观待人见为正量，



依靠他缘转变故，暂时安立水为量。

暂时来讲，六道众生以各自业感不同，所见到的法也不相同，比如饿鬼以前世吝啬不作布施等业力所致，感得饿鬼之身，将清净之水见为脓血，这时不得不享用此脓血，于享用时也会感受无量无边的痛苦，当何时它相续中的障碍遣除，业障得以减轻时，才能够见到清净的水。

正如果仁巴所讲，人所见为水以及佛于人间转三次法轮的缘故，可以将水安立为正量，而饿鬼以恶业所感，只能见到腥臭脓血。如果像个别人所说那样，于一碗水上有一分水、一分脓、一分甘露，如恒河水，人和饿鬼见时，此河水一半是脓一半是水，这是绝对无法成立的，如此一来，即便普普通通的一碗水也根本无法对其进行分析。

按《俱舍论》观点，任何一个事物均由八种微尘组成，如此一来，一碗水中既有组成脓的微尘也有组成水的微尘，此时见脓之有境非见水之有境，见水之有境亦非见脓之有境，那人们不得不承认于本体上存在实体之法了。比如佛陀在世时，佛弟子见到佛陀为相好圆满之身相，有外道则见佛陀具足九种丑相。若承许

一碗水上面既存在水的一分也存在脓的一分，那我们也不得不承认佛陀既具足相好圆满之相也具足九种丑相，因为外道确实已经见到了不清净丑相。但所谓的丑相是不是已经真实于佛陀身相上具足了呢？这是绝对不符合道理的。或者，对于上师原本应该如同真正的佛陀一样对待，但于上师无有信心之人认为他是邪魔外道，而有极大信心者见到上师确实与佛无有二致，这样一来，上师身上既有魔的一分也具足佛的一分，所谓的上师应成为佛与魔聚合之混合体了，凡是承许水上既有脓一分也有水一分者，都不得不如是承许。

对于这种观点，达桑罗扎瓦、香琼巴、果仁巴、荣敦巴等诸多高僧大德均对此进行过驳斥，他们自宗虽然做过些许回答，但所做答复不要说驳斥别人的说法，即使对自宗观点也无法圆融解释。

宁玛巴所宣说的上述道理尤其有关净见量的意义，大家一定要清楚。对于观现世量、净见量之间的差别，麦彭仁波切于《大幻化网》中从作用、本体等各个角度都作了明显宣说。宁玛巴具有一个不共的特点，就是以净见量观察六道众生的不同所见，且于所见事物本体上

根本不存在一个实质性的法，这一点一定要明白。否则，具眼翳者所见海螺为黄色，无眼翳者见海螺为白色，那也不得不承认海螺上既存在黄色一分又存在白色一分，但此黄色部分不论以净见量还是观现世量都无法成立。故而名言中，上师就是佛陀，但具邪见者根本见不到，即使不能见到，也不能承认上师身上有邪魔的一分存在。

应该了知，不同众生所见的外境，于其本体上根本无有实质，正因为如此，不同众生见到的也不相同；如果存在实质，不论哪一个众生都应该如实见到，而事实却并非如此。因此，观待人而言，应该将水安立为正量，而饿鬼具足恶业等因缘之故，将清净的水已经见为脓了，何时此等恶业因缘障碍遣除，清净的水也可以如实显现。

以众生的业力不同所致，所见也确实有很大差别。无著菩萨曾经在鸡足山修行十二年，最后见到下身腐烂的母狗生起强烈的大悲心，从而见到了弥勒菩萨。其实母狗即是弥勒菩萨所化现，但以业障未清净的缘故根本无法见到，后来依靠相续中生起无伪大悲心之故，使一切障碍无余清净，才真正见到了弥勒菩萨。当时

无著菩萨问：“为何如此？”弥勒菩萨说：“业力稍轻者可以见到一条母狗，业力深重的人却什么也见不到。不信我可以站在你肩膀上，你到城市当中去试一试。”当时无著菩萨确实去了，有一个业力稍微清净的老妇人见到他肩上扛了一条狗，其他人根本什么也见不到。《极乐愿文》当中也有一位达西菩萨的公案，他以老猪的形象出现，但业力未清净的众生可能连旁生都见不到。因此，我们对每一个众生都应该观清净心，对普通众生也要见为佛陀一般，实际他就是与佛无二无别的。

《入中论》中说：“由有翳根所生识，由翳力故见毛等，观待彼识二俱实，待明见境二俱妄。”以凡夫众生而言，六根未被染污时所见到的外境应该承许为真实，眼识等也可以承许为正量，但通过修行真正达到一定境界时，才了知均为虚妄，就好像正在做梦时认为一切都是真实的，但清晨醒来时，方知昨晚之梦境皆为虚假。

癸二、依净见之名言量：

究竟理证而观察，彼等皆为习气现，
因水亦可现见为，清净刹土佛母身，
故而人类所见者，不能决定是正量。

暂时而言，观待人将水安立为正量，观待地狱、饿鬼则为非量；于圣者的究竟量（指净见量）面前，人们所见之水也并不是真正水的本性，已经成为清净的刹土，或者清净佛母的圣像。《经庄严论》以及《现观庄严论》中也说：到八地菩萨以上，四大全部转依为佛母，阿赖耶与染污意等转依为五种智慧，这时所见均为清净刹土以及佛父佛母的形象。

六道众生见一碗水时，地狱见为铁水、饿鬼见脓、人见为水、天人阿修罗见为甘露、八地以上的圣者菩萨所见均为能够生起大乐之圣像，而佛陀见时，其一切所见均为大光明。故说众生的业力确实不可思议，每一道众生乃至佛之间所见皆不相同，究竟哪一个是正量呢？地狱众生与饿鬼相比，饿鬼所见可许为正量；饿鬼与人相比，人之所见堪称正量，如此逐渐抉择下去，到最后唯有佛陀所见最极清净，这是最究竟的净见量。

只有佛陀所见是最极清净的，以世间眼翳者的比喻来说，具眼翳者有患严重眼翳、不严重眼翳以及不具眼翳三者，他们在见一海螺时，有严重眼疾者见为深黄色、不严重者见为浅黄色，而不具眼疾者却见为白色，实际白色即是

海螺的真正实相，就如同佛陀所见是真正大光明的法界一样，万法的本相即是如此。地狱、饿鬼等业力非常深重的缘故根本见不到，而人以业力稍轻之故，所见也较地狱、饿鬼所见清净，但仍然无法见到玛玛格佛母等圣像。

暂时而言，可以观待人的角度将水立为正量，但依靠究竟理证如理观察时，六道众生所见均是各自习气成熟所见，由于水也可以见为清净刹土、佛母圣像等，所以人类所见之水也并非究竟正量。根登群佩在一些教言中说：有些龙女特别喜欢食用灰尘，后来转生为人时对此感觉非常稀有。同样，牦牛等喜欢吃草，转生为人之后则喜欢吃糌粑、大米等，到了天人时则享用甘露，因此，众生身体及各自业力不同的缘故，各自所见也出现了非常大的差别。

是故障碍之外缘，愈来愈加清净后，
观待下面所见言，当许上上为正量。

所以，每一个众生都存在种种不同的障碍，障碍越来越清净之后，各自所见也会愈来愈清净。观待上上而言，下下所见为非量；观待下下而言，上上所见方为正量。以学习宗派来讲，有部宗与经部宗相比，经部宗是正确的；经部与唯识相比，唯识的所见正确；唯识与中观相

比，中观所见正确；中观也分中观自续派与中观应成派，二者比较时后者是正确的；中观应成派若与密宗相比，后者所抉择之明分，前者根本未曾提及；密宗当中再一层一层上去时，均是以上上为殊胜。同样，六道众生所见越上去则称其为正量。

壬二、建立究竟一正量：

究竟法性之真如，独一无二唯一性，

能见正量亦唯一，第二正量不可有。

究竟来讲，唯有真如法性是独一无二的，它是不可思议、远离一切戏论的。能见此唯一法性之正量也唯有无二智慧，除此以外，再无他者能够现见。

上述所许均于名言中所讲，然于真正胜义法界中，所谓的智慧与法界根本不存在。

实相双运唯一谛，正量自然之智慧，

唯一所断即无明，仅觉未觉之差别。

究竟万法之实相，即现空双运之唯一真谛，能够如理如实彻见此实相的也唯有自然本智。

所谓的自然本智并不仅仅密宗当中有，显宗许多经典也讲到了自然本智。何为自然本智呢？也即现见万法实相的智慧，称为自然本智。

所见的法界是现空双运之唯一谛，能见的

智慧也是唯一的，如此一来，自然智慧的违品——烦恼、所知等一切无明障碍全部得以消除。故说，众生与佛陀仅仅是觉与未觉的差别，荣索班智达在《入大乘论》中说：众生和佛只是明与不明之别，众生因不了知诸法实相从而流转轮回，佛陀则已彻知万法本相，了知正于迷乱之此时亦根本未曾迷乱过。所以于名言来讲，佛陀的智慧即是最究竟的智慧，其所见亦最为究竟；从胜义来讲，即使佛陀的智慧及其所见也均是离一切戏论的，这一点以凡夫境界根本无法了达。但凡夫众生于名言中具有自己的观现世量，也即无染六根识及其所见同样可以称为正量。

壬三、自宗安立不共大清净之法性：

故以量理而建立，诸现自性净天尊，

唯有前译派自宗，全知荣索班智达，

犹如狮吼之善说，他宗对于此观点，

无有如理说法故，如何承许均矛盾。

前文说，名言中有观现世量与净见量两种抉择方法，通过净见量抉择现在凡夫所见之法，全部器情世界均可建立为清净，有关密宗修法中说：一切万法本来皆为清净，如听法时首先以密宗发心摄持，观想听法处所为清净刹土、

传法上师为佛陀……为何如此观想呢？一切万法原本即是清净无垢的，并非本不清净而观为清净。就如舍利子与具髻梵天之间的争论一样，释迦牟尼佛的刹土本来即是清净的，这一点由谁能够了知呢？唯有圣者智慧方可了知。于圣者的净见量面前，凡夫众生所见一切都是清净无染的。故应以净见量进行抉择，如实了知一切均为自性刹土、清净天尊。

如此殊胜的善说，唯前译宁玛派自宗以其独具之慧眼做出了真实无误的抉择，而最初以教理详细分析抉择、独辟蹊径、自树一帜者，即是全知荣索玛哈班智达的《入大乘论》、《黑蛇比喻》、《显现立为天尊》等无垢善说。此后，全知麦彭仁波切、全知无垢光尊者等诸传承上师，以及历代传承弟子，对于以净见量所抉择的一切现为清净之观点均已无余秉持。

对于以荣索班智达为主乃至金刚上师法王如意宝以上之诸传承上师的殊胜窍诀中精心采撷出的这一无与伦比之殊妙善说，作为宁玛巴的传承弟子，若能悉心掌握，则对一切器情世界皆为清净这一点必定深信不移。初学者必须通过精进闻思，经常翻阅历代传承上师的诸多论典，对诸上师所传下来的殊胜窍诀细心品味，

如此一来，对于上述所说之清净观方能生起坚定稳固的境界。否则，仅泛泛而读且未能细心体会，肯定不会有所收获的。

此处所讲问题对后学者而言非常关键。一方面凡夫众生应该承许观现世量面前成立的一切量与非量、因果规律等，因其毕竟处于欲界之中，以六根作为衡量外境之有境，因而必须承认观现世量所抉择的一切诸法；另一方面，也应了知凡夫众生面前显现的一切万法并非名言实相，真正名言的实相唯诸佛菩萨才能见到，在他们的境界中，实相与现相已经一味圆融，而这根本不是凡夫众生所能了知的。

各位有志获得菩提正果的后学者，对于自宗教法一定要生起坚定不移的诚信，如果没有信心，无论修学哪一个宗派都不会获得利益。现在诸位已经遇到了如同如意宝般的殊胜妙法，如果将之舍弃而另寻普通珍宝的话，实在太可惜了！当然，众生的根基千差万别，因而不一定每个众生均以同一法门获得成就。但一般来说，荣索班智达、全知麦彭仁波切、无垢光尊者的殊妙善说，确实存在十分独特的一种特点，这并不是自吹自擂，而是其中的确蕴藏了非常不可思议的殊胜窍诀，通过长期闻思与

修行之后，自相续必定会生起这样一种境界，故于此应该生起大信心。

以荣索班智达为主宣说的这一善妙观点，如雪山狮吼声一般，其他各宗各派绝对无法与之比拟。狮子乃群兽之王，它所发出的吼声，会使诸兽闻风丧胆、怛然失色，同样，全知荣索班智达的“一切显现立为圣尊”之善说如同狮吼一般，其他宗派无有任何教证理证可以驳倒这一无垢观点。

麦彭仁波切于《解义慧剑》这一论著中，对观现世量与净见量作了细致入微的分析。这一论著牵涉到因明内容，释迦牟尼佛为什么是量士夫、如何转法轮广度众生，同时，对于器情世界怎样显现为清净的道理作了非常详细的阐述。

为什么说他宗对于“一切现为圣尊”这一观点无法做出合理驳斥呢？有些修行人观本尊时以假立作意观修，有些则以实有之本尊进行观修，而将一切万法抉择为清净，于此基础上不断串习、修行的观点，无论藏传、汉传，如此殊胜的修法仪轨可谓少之又少。即使少数仪轨中出现此等观修方法，但如荣索班智达、麦彭仁波切那样如理如法的观点与说法，在其他

宗派的教典、仪轨当中确实非常稀少。诸如此类的宗派，无论如何宣说都会出现矛盾之处。为什么呢？若未能了知万法原本即是清净这一关要，即使观修成千上万种修法、行持无量无边的苦行也无法击中要害，很难从中获得真实利益。因此，麦彭仁波切于此处非常肯定地说：其他宗派在有关清净观这一点上根本未能做出如理抉择，存在相当大的矛盾之处。

最关键的问题，即是一切万法本来皆为清净，对这一点必须真正生起信心。现在大多数人依靠一种道听途说充实自己，然而若无有少许智慧与充分教理进行抉择的话，自己的修法真的很难成功，再加上，若连观清净、平等这一方法都不了知，那想真正如理如法的修行也是难乎其难。可是现在许多人对此无与伦比、清净无垢的善说不希求，反而去寻找一些无有任何依据、教理的邪教邪说，到最后自己也只能是望洋而叹、一无所得，妄自留下诸多遗憾徒自感叹！

大家对荣索班智达和麦彭仁波切所讲的教理以及观修方法一定要重视。荣索班智达的论典确实比较少，但他所宣讲的道理，麦彭仁波切于《大幻化网总说光明藏论》中已经基本上

作了阐述，若将此论所说道理无余通达，也不会有任何困难。因此说，对自宗传承上师必须存在一种执著，了知他们的善说的的确确是不可思议的，越深入闻思，于自相续中的智慧、境界等也会愈加提高，这样的话，对于自己的修行也非常有利。

己二（分说等净无二）分：一、宣说共同所见不应偏于现空一方；二、宣说双运净等无二无别；三、成立大净等之理与诚信之功德。

庚一（宣说共同所见不应偏于现空一方）分二：一、略说；二、广说。

辛一、略说：

于彼共同所见境，现空单独不合理，

对于六道众生的共同所见，承许为一个单独的不空显现或者无有显现的唯一空性，此二种说法均不合理。

辛二（广说）分二：一、偏于空性之共同所见不合理；二、偏于显现之共同所见不合理。

壬一（偏于空性之共同所见不合理）分二：一、如此承许则有过；二、叙彼理由。

癸一、如此承许则有过：

倘若所见仅空性，则成无论何有情，

虚空均见为瓶子，瓶如虚空不显现。

麦彭仁波切说：六道众生的所见皆不相同，其共同所见暂时可承许为不离空性的法界明分，究竟而言则是现空双运之唯一谛，除此以外根本无有其他共同所见。

“空”与“空性”有所不同，远离一切戏论的法称为本性空，而如石女儿等可以说为空，却并不是本性空。如果承许六道众生的共同所见是何者也不存在、单单的一个空性，则人们共同见到的瓶子也应变成虚空，虚空也应成为瓶子。

当然瓶子成为虚空比较容易明白，因承许空性为共同所见的缘故，瓶子应该成为虚空。但虚空为什么变成瓶子呢？最初已经承许共同所见为虚空，而对于瓶子来说，它是人们可以共同见到的，以能够共同见到之故，虚空也应该成为瓶子。

远离显现仅空性，若成所见何不见？

应成诸法恒有无，所说过同无因派。

若承许远离显现的空性为共同所见，那瓶子变成虚空或者虚空变成瓶子这一点应该承认，或者说，一切万法均应不见，万法又全部

都能见到，这样的说法可以成立。

如此一来，世间上一切万事万物，或者随时随地恒常存在或者无论何时何地都不存在，这两种过失绝对无法避免。通常而言，所缘境若存在，就可以承许为有；所缘境若不存在，即可以承许为无，而你宗承许共同所见为空性，以此缘故，万事万物或者恒时存在或者恒时不存在，这一过患肯定不能避免。

持这一观点的是无因派，《中观庄严论释》和《入中论》当中佛教对外道无因派进行辩驳时，指出了他们的许多过失，比如，若承许无因而生则寒冬腊月也应盛开鲜花，或者夏天姹紫嫣红的鲜花不应该存在，以无因之故。中观对无因派所发出的诸般过失，于承许共同所见为"远离显现之空性"的汝宗绝对无法避免，因此二者之间无有任何差别。

癸二、叙彼理由：

正在空时无显现，现空二者相违故，
倘若存在不空法，则违单空立现基。

观现世量前将一切万法抉择为空性，此时绝对不会存在显现，因为显现则不是空性、空性即不是显现，显现与空性二者于本质上完全相违。如果存在一个不空之法，则此空性也不

应该存在。

因此，若如汝宗所说，仅空性为共同所见，则一切万法全部都已经成为虚空一样，众生根本无法见到柱子、瓶子等。

若问如此汝上文，何说现空不相违？

这时对方提出疑问：前文说空即是现、现即是空，且现空二者完全不相违，现在又说空性不是显现、显现不是空性，这不是自相矛盾吗？

此立见境名言量，彼前有无相违故，
一法二谛不相违，乃为智慧之境故。

并不矛盾。此处所说的空非为现、现非为空是在观现世量面前安立的，因于凡夫众生的六根识前，现与空二者必定相违，比如人们见到柱子的显现时，柱子的空性根本不能现见；而将柱子抉择为空性之后，柱子也无法显现。

故说"空不是现、现不是空"是于无损坏六根识面前如实抉择的，这一点比较关键。这一点若未能通达，必定会产生疑惑：虽说万法本性为空性，但它怎么会显现呢？所谓的现空双运无论如何也无法于其相续中显现。于观现世量面前即是如此，显现不是空性、空性不是显现，显现于凡夫前可以见闻觉知，而空性只

是脑海当中的一种概念，所以说现与空二者完全相违。

此处的所见境是观待名言量而言，在它面前有、无二者完全相违之故，若将共同所见安立为单单的一个空性，则六道任何一个众生也无法见到铁水、脓、甘露等，然而这一点绝对不能成立。于究竟角度来讲，现空无离无合的本体为共同所见，因一法之上胜义谛与世俗谛不相违背之故，这也唯是无二智慧的真实境界。

名言中，不能将唯一单空作为共同所见，对这一问题已经做过阐述。下文即将讲到，共同所见也不应安立为单单的一个显现。

如此一来，麦彭仁波切暂时安立自宗时，将光明现分安立为共同所见，此二者之间会不会出现矛盾呢？并不矛盾。可以从两个角度进行说明，一方面虽将光明现分安立为共同所见，然而此现分并未远离空性单独存在；另一方面，所谓的光明现分是圣者净见量前抉择的明分，与地狱、饿鬼等面前所显现的铁水、脓血等，表面看来并不存在一个共同所见之明分，各自见到的皆不相同，而实际上，于六道众生前皆有一种显现，此显现的本性与如来藏之光明分无有二致，此境界并非凡夫分别心所能衡量。

此光明现分是否成为如来藏之本性？是否远离空性而存在？能否安立为地狱众生前所见铁水、饿鬼众生所见脓血等等的本性？对于这些问题，以凡夫根识完全无法衡量抉择。

壬二（偏于显现之共同所见不合理）分三：一、无能知故显现遍于一切仅成立宗；二、显现偏于一方亦有过；三、结彼之义。

癸一、无能知故显现遍于一切仅成立宗：

若与空性相脱离，现许不能作现基，
此现如何而显现？谓此不偏之显现，
无法想象之缘故，并非成立为现基，
能知正量未见时，说有仅是立宗已。

一切万法显现的本性应为空性，空性之时应该显现。但中观他空派的个别人认为：如来藏的明分永远不能空，于圣者智慧面前恒存不变。中观自空派的部分人则说：柱子、瓶子等显现的一切万法，乃至于胜义谛中也无法遮破其实有法。实际上述两种说法均不合理。

此处说，显现如果与空性完全脱离，如地狱所见铁水、饿鬼所见脓血等一切显现许根本无法作为六道众生共同之所见。如若一定要固执己见，认为饿鬼、天人等六道众生的共同所

见必定是远离空性的一个显现，那请你清清楚楚地告诉大家：通常六根是通过缘取显现产生根识，而你们所谓的显现，是如何以六根缘取的？

对于自宗所提出的这一问题，对方出现了两种说法，一种是此显现普遍存在，另一种说法认为此显现偏于一法。

第一种说法认为，地狱、饿鬼等六道众生所见并不偏于某一方，而是遍于一切众生存在的。

你宗既承许一切显现皆为不空，此时又说它是不偏于任何一方而普遍存在，这种说法实在令人匪夷所思、难以想象。如果说，就像外道所承许的有支一样，此有支遍于器情世界等一切万事万物，而器情世界实际仅是一种支分，那你宗所说不空且遍于一切的显现，是不是与外道说法一模一样呢？

此种安立方法难以使人接受，这样一种显现根本无法成立为万法之现基。如若一定要承许不空且遍于一切的显现存在，那首先应该成立可了知此显现的一种正量，比如说有一头牦牛在某处，如此说时必定已经亲眼见到，同样，这样的显现如若存在，必须依靠能知如实通达，

否则怎么能承许它存在？但自始至终也无有一种能知可以了知此显现，故而你宗所安立的显现也仅仅是一种口头说法而已，不能成立为真实立宗。

此处有一点值得注意的是，对于他宗的某种修法，文字与外道一模一样，而意义完全属于佛教教义，那就没必要对其进行破斥；文字虽然不同，但与外道的神我、常我等却完全相符，如此则不能听之任之、视而不见。作为一个修行人，必须有一个闻思教理的基础，否则盲目的修行很容易步入外道修法行列之中，这是非常危险的。

癸二（显现偏于一方亦有过）分二：一、显现应成堪忍之法；二、各自所现皆不合理。

子一、显现应成堪忍之法：

所现如若偏一方，除此他法不能现，

乃是不空显现故，成堪胜义理观察。

第二种说法，此显现偏于一方，并非普遍存在于一切法，比如人所见的水，即偏于水这一方；饿鬼见到的脓血，则以脓血为主。

这种说法也不合理。若如此承许，则饿鬼所见的脓作为现基，这就是它们的共同所见，如此一来，六道众生任何他法也无法见到了。

为什么呢？若承许此显现的本体即为空性，则于六道众生前显现各式各样、千奇百怪的形态都是合理的。但汝宗承许之显现，其前提是不空的也即成实之法，若不空，则除此显现以外，其他任何显现都无法成立，而且了知此显现之识，不应出现过去、现在等诸多分类，应该唯有一个本体。

如若果真如此承认，则此显现已经成为经得起胜义量观察之法，但即使佛陀也无法承认于胜义中存在一种堪忍观察之法，这样的话，中观应成派对中观自续派所发三大太过将难以避免。

密宗当中，不论生圆次第还是大圆满的本来清净、任运自成，这些修法中都讲到了光明这一分，在观修时一定要明白其本体即为空性，虽然显现，但亦如水月一般现而无自性，这一点非常重要。否则，不论能修还是所修，全部已经成了常有自在的我那样，很容易步入修行的歧途，出现偏听偏差。

子二、各自所现皆不合理：

无论水脓甘露等，三者为何均相违，
倘若彼水乃为脓，则如何能现见水？
倘若非脓乃是水，为何现见脓等法？

若言饿鬼前现水，成许无有脓显现。

如果是不空的一种显现，则人所见之水、饿鬼所见之脓血、天人所见之甘露，无论其共同所见为何者，只要此共同所见之本体不空，则此显现偏于一方也好普遍存在也好，必定都是相违的，根本不会成立。

假设此共同所见不空，则天人所见甘露与饿鬼所见的脓血又怎么会显现为水呢？根本不可能显现，因其本体唯一之故。实际情况并非如此，修行者将饮食等物布施给饿鬼，作回向时，若业力稍轻者，可以立刻享用所布施之食物等；业力较重者执著脓血的痛苦，此时会得以减轻，所见之脓血也会转变为水。因此饿鬼所见唯是脓血的立论，根本无有任何可靠的依据得以建立。

如果说：饿鬼面前显现的不是脓，是水。

这种说法明显与现量相违。既然显现的是水，那为什么成千上万的饿鬼众生现量见到的是脓血，这上面一点一滴的水也见不到呢？此种说法实在让人难以揣摩，你们究竟是以何种理由才作如此宣说的？如果你一定要坚持自己的观点，说饿鬼面前显现的其实就是水，如此一来，饿鬼以恶业所感而见到的脓血应该无有

显现，这一点你不得不承认。

事实上，由于六道众生各自业感不同，其所见也完全不相同，比如生活中每个人因生活习惯、环境等的不同，在饮食、衣饰、爱好等各方面也有所不同，同样，每个众生依靠各自不同的业力，以其异熟因、异熟果再加上即生的各种不同因缘，使每一个众生都产生了不共的业感，因此，若承许饿鬼面前无有脓血的显现，那是绝对不能成立的，与事实完全相违。

癸三、结彼之义：

因除自前显现外，无有另外所见基，

若有则成异体故，一物非他如柱瓶。

总而言之，单单的空性与唯一的显现都不能作为共同所见，六道众生除各自面前所见之显现外，另外存在的一个现基根本不存在。如若确实存在，则此共同所见已经成为异体，这样则永远也不会有本体成为一体的机会。比如有两个人，一者见到瓶子，一者见到柱子，此二者之间有没有一个共同所见呢？从显现上来讲，根本不存在一个共同所见。因此，如若本体为空性，六道众生面前暂时的显现各不相同，而实际并不存在异体的他法，就像眼翳轻重程度不同的六位补特伽罗，一个海螺于他们各自

面前显现的都是不同的，然究实而言，任何一个显现都未远离此海螺的本体。同样，六道众生前的同一碗水，以迷乱因缘所导致，所见虽然不同，实际任何一种显现都未远离其真正的实相。

于此问题中，麦彭仁波切直接讲到了六道众生业感各不相同，从而导致各自面前所显现的法也有所不同。间接也告诸后学，众生所执著的一切万法并不是实有之法，如若成为实有之法，则一切众生所见均应相同，而不应出现形形色色、各种各样的显现，正因为诸法都是空性的本体，无有一丝一毫的本体存在，每个众生所见也是形色各异的。因此，器世界也好有情世界也好，对于任何一法都不要过于执著，应该了知万事万物皆为虚而不实，就像做梦时虽于梦境中的一切产生执著，从而出现种种苦乐感受，然而醒来之后就会发现，其实一切都是假的，会觉得自己梦中的心态十分可笑。饿鬼、天人等，位于各自所处环境中时，皆会产生相应执著，所做的任何事情都是颠倒的，但通过修道断除种种障碍，获得究竟圆满佛果之时，即可了知，自己曾以迷乱习气导致的种种执著确实无有任何意义。

所以，大家应该猛厉祈祷上师、精进闻思修行，想尽一切办法，使我们从迷乱的梦境当中早日清醒过来，这也是所有众生共同的愿望！

庚二（宣说双运净等无二无别）分三：一、宣说实相现空双运之基；二、实相现相不同之各种道；三、证悟此理与否功过之果。

辛一（宣说实相现空双运之基）分三：一、胜义中说为大平等；二、世俗中建立大清净；三、究竟法界智慧真谛无二双运。

以上自宗已经抉择了暂时与究竟的共同所见。下面分别阐述胜义中大平等、世俗中大清净两个问题，对此，《大幻化网总说光明藏论》中有详细宣说，也就是说，于胜义中，一切万法平等一味，以此可以建立共同所见；名言中，共同所见应安立为大清净。

壬一、胜义中说为大平等：

是故现空相圆融，抑或实空显现许，
无偏双运一味中，诸法本来平等故，
于平等性大圆满，成立之义已抉择。

所谓的共同所见以究竟胜义谛衡量时应是现空双运之本基，这是诸佛菩萨根本慧定所得之圆满究竟境界，是凡夫众生无法现见的离一切戏论之大等性。此显现许是无偏双融一体的，

显现即是空性、空性即是显现，因诸法之法性始终平等一味、无可分割，是真正等性的自性大圆满，此境界非寻思分别可以抉择，而是依靠真正圆满的各别自证智慧——大圆满境界方能获得的。

何为大平等？《中观六论》中抉择的远离一切戏论的大空性，也即此处所谓的大平等，对此，麦彭仁波切于《大幻化网总说光明藏论》中再三做过强调。

对于共同所见可以如此承认，也可以说这就是大圆满最究竟的见解。虽说口头上可以承许此为胜义谛中的共同所见，但真正从内心领悟来讲，对于一般凡夫人，不要说胜义谛的境界，即使世俗谛的境界也无法体会得到。虽然无法真正领会，但现在应从理论上有所了知，显现与空性原本即是无二无别的。

壬二（世俗中建立大清净）分四：一、于圣者净见量生起诚信；二、生信之理由；三、依渐次修行无疑现见之理；四、究竟正量即为佛智。

癸一、于圣者净见量生起诚信：

修此道时依净见，诚信不净现自解，
现有清净之法身，通达金刚之教义。

大平等与大清净二者,《大幻化网总说光明藏论》中分开两个科判作了宣说。大平等是指胜义谛中现空双运的一种境界;大清净则指万法本性并非仅仅的一个空性,应该存在光明分。佛在二转法轮讲空性、三转法轮讲光明,但对光明并未作细致分析,实际此光明可分两种,因凡夫前所显现之万事万物均可称之为如来藏的自性光明,但这并非真正的诸法实相;再就是圣者诸佛菩萨所见到的最极清净的光明分。因此,如来藏光明于名言中亦有究竟不究竟或者清净不清净两种,抉择不清净之量为观现世量,抉择清净之量即是净见量。

其他宗派一般将光明这一分抉择为世俗量,尤其第二转法轮抉择中观时,从凡夫乃至佛陀一切智智间显现的万法全部归属于世俗谛,宁玛巴虽同样也将其归为世俗谛,但对世俗谛作了真世俗、假世俗的区分,也即名言中应该有清净所见和不清净所见。这就是荣索班智达如同狮吼一般的善说,之所以如此百般赞叹的原因,即是其他宗派根本未作此种分析,而将一切法均包括于世俗当中,但实际上,诸圣者所见的清净之法与凡夫所见不净之法,虽然二者均可统称为世俗谛,然而一者应承许为

实相,如同白色海螺;一者非为实相,如同黄色海螺。如此细心体会确实可以发现,宁玛派荣索班智达的善说的的确确具有其不共的殊胜特性。

总而言之,此处所讲的大平等与中观抉择的角度大致无别,但所谓的大清净则是净见量所抉择的,对此,宁玛巴确实具有一种不共窍诀,若能真正领悟其中所说教义,对宁玛巴自宗必定会生起坚定不移的信心。

真实通达大平等这一道理后即应如实起修,此时必须依靠净见量进行抉择。何为净见量?现在一切器情世界所有显现之法,真正了知其本性后,则任何一者皆为本自解脱,皆为清净法身之自性。

经中云:诸等众生皆为相好圆满。觉囊派也承许所有众生具足一切相好圆满,但也有个别论典对这一说法驳斥说:若一切众生皆具相好,则佛陀所说的三十二相、八十随好是否全部已经具足?所谓的相好不一定是指《现观庄严论》中所说的相好,比如《大幻化网总说光明藏论》中讲到身语意无尽庄严轮,也就是说身语意的功德对圣者可以起到庄严作用;主尊的眷属也可以称为相好,因为能够起到庄严之

作用。所以说，一切众生皆具足如来藏，且法身、报身等于实相上本自具足，如此实相于名言中也如实具足，这一点诸佛菩萨可以无碍现见，一切如来藏的光明分本自无余清净，即五蕴清净为五佛、五大清净为五佛母，这是名言中的一种清净心，而以胜义观察万法皆为空性。

自空派与他空派在抉择上述问题时存在差异，他空派个别人说如来藏本体不空，他们认为不空是于分别念前不空，而空是指我与我所空，或法我、人我空。如此抉择也未尝不可，因如来藏若完全常有，则或者成为人我所或者成为法我所，而实际不空之法于世间根本如兔角般无处寻觅。麦彭仁波切于《如来藏大纲要狮吼论》中说：如来藏本体即为空性。觉囊派认为：如来藏本体不空。实际上，如来藏本体空与本体不空这两种说法并不矛盾。

有关观清净方面的修法非常多，如生起次第、圆满次第，将自身风脉明点观为清净，或者将自身观为本尊，诸如此类的种种修法均属金刚乘之教义；外道也有观修天尊、观地水火风等修法，然而二者不同之处，即无上金刚乘是在真正了知一切万法均为清净这一道理的基础上才逐步起修的，这一点至关重要。

癸二、生信之理由：

即指幻化网续云：五蕴如幻无偏现，
彼为清净天尊相，于此密意得诚信。

金刚乘的教义是怎样讲的呢？《金刚萨埵大幻化网》[21]中说：“五蕴即五佛，五大五佛母，四大所造法，即勇士勇母。”其中所说的一切法均是如幻无偏显现，也就是说，未清净时，众生所见仅是其明分，而获得清净时，一切皆现为五佛父、五佛母的本性，无有一法不是清净，此种境界于一切行住坐卧当中亦可运用自如。

麦彭仁波切说：修习圆满次第时，需要观修心间存在一个胜义明点，此胜义明点实际是一种光明明分，此明分周遍于一切器情世界。前文也讲到，所谓的分别念其实具有光明一分，意即是说，现在的分别念均为五蕴佛之显现，分别念之对境——外界以五大为主的一切万法皆为五佛母之自性。佛父佛母双运也并非指男女结合之义，唯是于表示时所作的一种象征，真正来讲，分别念之有境与五大等对境全部安住于现空无二之境界中，这就是所谓的佛父佛母双运。

[21] “大幻化网”有八种，一根本续，七支分续。

有些密续中说忿怒本尊，有些密续中讲寂静本尊，对此，《闻解脱》中说：忿怒本尊、寂静本尊二者并无差别。《大幻化网》中有个别修法是将寂静本尊转观为忿怒本尊，以比喻来说，做小泥塔的模子虽然各式各样，但做出的小泥塔其实均为泥质，同样，所谓的忿怒本尊与寂静本尊仅形象不同而已，其实全部都是分别念清净才得以显现的。

忿怒相、寂静相均依所化众生根基不同而显现，所谓的上师与自心无二无别，也并不是说上师的心和自己的心均为凡夫心，这两个心无二一体，若果真如此，依照因明说法，则你和上师已经成为一个众生了。究其实质而言，因上师了知一切万法于名言中均为清净之显现，胜义中皆是一味大平等，如若依靠上师不可思议的加持力，自己已经真正通达如是殊胜的境界，即已通达上师的究竟密意、获得上师所获得之究竟果位，此时，自心与上师的智慧即称为无二无别。

如若不然，很多人认为假如自己的心与上师的心无二无别，那两个众生不是只有一个相续了？其实并非如此，上师所了知并安住的境界，通过自己的诚心祈祷以及上师不可思议的

加持，自己已经无余获得，这时即是自心与上师的智慧无别一体。

在座诸位于千百万劫中积累了无量无边的福报，才能有幸遇到如此殊胜的佛法，不仅如此，已经非常幸运地值遇了宁玛巴教法，希望大家再不要东奔西跑，应该脚踏实地、一心一意修持。只要具足精进与信心，修持任何一种法都可以获得成就，否则，不论汉地藏地，即使走遍天南地北、遍访所有高僧大德恐怕也难以获得究竟圆满的佛果。真正的成就，并不是依靠上师如同打强力针一样立刻见效，必须自己精进地实地修持，因此，诚心劝请诸位，在具足一切圆满顺缘的此刻，一定要放下万缘，专心努力地修持。

癸三、依渐次修行无疑现见之理：

如此尽除脓执时，了知迷乱修习彼，

从而现见彼为水，相续清净大菩萨，

见水一尘无量刹，见水玛玛格佛母。

应该了知，饿鬼面前所现脓之执著均为迷乱显现，通过逐渐修持，障碍得以清净即可现见为水，此后继续修持，相续获得清净的八地菩萨以上，所见之水即是玛玛格佛母，于一水中亦可现见无量无边清净刹土。

显宗二转法轮所抉择之入定境界皆为空性，于此中不破显现分；在密宗，当然入于胜义之定时，显现、空性二者无二无别，入于名言之定，也即观想名言本相时，可以了知一切均为玛玛格佛母，无碍通达五蕴为五佛、五大为五佛母，出定时则可以无碍享用水等，根本不会毁坏名言。

癸四（究竟正量即为佛智）分二：一、真实建立；二、唯具缘者方能生信之理。

子一、真实建立：

究竟断除二障地，彻见双运大等性。

是故称为净见量，断除一切障碍故。

诸法无谬之实相，唯佛现见无有他。

最后获得佛果，究竟断除一切烦恼障与所知障，即可真实彻见一味大平等之本性，于佛的尽所有智面前，一切万法无余清净，无有丝毫不清净之法，故而称其为净见量。

子二、唯具缘者方能生信之理：

执彼即是究竟量，此等本住净法身，

至高无上之立宗，具理慧眼者前成。

于彼稀奇日乘前，劣根者如鸱鸮盲。

六道众生所见暂时虽有不同，然而佛陀已经究竟了见万法之究竟圆满，因佛陀已经圆满

断除二障、彻悟万法之本来实相，他所见到的是最究竟清净之法界，此清净法界即是本体空性的法身智慧。

以此净见量所成立的至高无上之立宗，唯于具慧眼者前方能成立。密宗当中的生圆次第、大圆满不共修法以及息增怀诛等诸如此类之修法，于显宗密宗均是至高无上、极其甚深的，这在佛教其他任何教派中均未做出过抉择。一般具有俱生智慧且生性公正之人，必定会承认密宗的合理性与殊胜性，而前世未积累资粮、即生亦未能值遇善知识者，对密宗不一定会真正认同。

如此殊胜的密宗法要，如同放射万丈光芒之日轮般，能够照亮世间一切方隅、遣除无量无边的无明痴暗，但对此尽善尽美、无与伦比的绝妙教义，却并非人人都能够得以通达此中深义，如同鸱鸮一般的劣缘者，前世未能积累资粮也未曾发过殊胜善愿，若于即生无有善知识指引，则其很难遇到如此殊胜的密法，即使遇到也难以对之出生信解，偶尔生起一丝信心也无法得以稳固。一般鸱鸮于夜晚可以现见色法，而阳光下所显现之万法，它却根本无法现见，同样，个别具有劣知劣见的具邪念者，他

对于邪宗邪派或者世间传说很容易生起信心并随之修持，对于真正善妙殊胜的教法与宗派，却根本不会见到，即使偶尔遇到也不会潜心研究，而是弃之一旁如同敝帚。

此类现象于当今社会十分常见，个别人对密法大肆诽谤，个别人表面虽然修习密宗，实际却完全不了知其究竟精义所在；另有些人以精进、信心等各方面因缘均不足够的原因，根本未能了知密宗的甚深内涵。这一点只要看一看自己周围的修行人，看一看熙熙攘攘、喧闹非凡的大城市，此中真正信仰密宗的非常鲜少，即使接触密宗，也带有一种“迷信”成分，能够对密宗生起坚固稳定的定解、对它的见修行果做出准确无误抉择的人，实在是少之又少，非常罕见。

诸位现在以十分殊胜的因缘遇到了如此殊胜的教法，故应于内心默默发愿：但愿相续中的信心永远不失毁，无论遇到任何违缘障碍，宁舍生命也不舍弃密宗教法与上师。这是每位修行人生生世世最极重要的关键一环，故此希望大家对密宗不要作一种形象修持，应该吸取其中所蕴藏的究竟奥义、品尝其中如此善妙的甘露美味。密宗于对治烦恼、成就果位等各方

面确实存在其不共的一种胜妙特点，具有非常不可思议的加持力，对此一定要于相续中生起真实无伪的诚信。

壬三、究竟法界智慧真谛无二双运：

究竟等性之法界，不能片面而建立，
说是唯现天尊相，然而自性本清净，

虽说五蕴即五佛、五大即五佛母，暂时来讲，六道众生的共同所见可安立为法界光明这一分，也即圣者诸佛净见量所见之对境，然而对究竟等性的真如法界却不能仅仅片面地建立为唯一的天尊相。

此处天尊并非指帝释天、大梵天，它包括的范围比较广，阿弥陀佛等所有清净的诸佛以及护法、天神等均可包括其中，也就是说，能见万法本性的补特伽罗了知一切器世界为清净刹土、有情世界为勇士勇母，故以天尊代表器情世界均为清净之法。

此处所说清净天尊仅代表如来之光明分，也即仅承许其为究竟名言量，并不包括胜义量所抉择之空性，因此，不应一概片面地将万事万物全部建立为天尊，因万法之本性并非只有光明这一分。

“大幻化网”分了义、不了义两种，其中

不了义形象的大幻化网是指诸佛菩萨之相、清净刹土等，比如极乐世界及其庄严形象等，无论显宗密宗均承许其为不了义天尊相。其实一切清净刹土均是诸佛菩萨自性之刹土，并非真正存在一个黄金铺地、珍宝严饰的极乐世界，阿弥陀佛也并不是真正具足相好、有眼有鼻、有血有肉的实相天尊。

根登群佩说：七宝庄严的极乐刹土其实由人之分别念所安立，并不存在珍珠玛瑙种种装饰、以实相安立之处所，然而人们对此等十分执著，故以此暂时作为引导，于名言量前，诸佛菩萨亦可如实显现，实际上，诸如此类的形象并非真实存在。大师对中观的解释方法确实比较独特，他说：释迦牟尼佛于印度出生，故以印度的风俗习惯进行装饰，若于汉地出生，也有可能是以大和尚的形象来装饰。

一般清净天尊仅是暂时于众生面前如此显现而已，究竟实相来讲，有没有一个有眼有鼻、手持钵盂的阿弥陀佛呢？可以说根本不存在。而所谓的无量殿是不是如同人们所见金碧辉煌、琉璃严饰的殊妙宝殿呢？暂时于净见量前可以显示此种形象，但诸如此类于密宗均称之为不了义大幻化网，于此不了义大幻化网中，

如极乐世界般的器世界、阿弥陀佛及其眷属一样的有情世界均可如理如实地显现。而了义大幻化网中说自心本来即是大光明、大清净的，这才是最究竟了义的大幻化网的殊胜境界。

未能了悟此等境界时，以梯阶式逐渐向上，先入小乘再入大乘，之后趋入密宗，于密宗也是从外续到内续渐次修持，最后，于究竟佛智前根本不存在无量宫、清净刹土等。如来藏的空性分与光明分于各种境界前抉择时，都是各自不同的，对于诸位论师相异之观点不应分开解释，比如龙猛菩萨于《中观六论》中主要抉择空性，于此空性见解或入定境界前，对光明分既未遮破亦未安立，最后于《赞法界颂》等论典中抉择了光明分，之后于《中观无生宝》中说：信心即是本来光明，不可言说。此时尊者将《中观六论》所抉择之空性与《赞法界颂》抉择之光明二者结合，宣说为“心性为明空本体、不可言说”，其中以“明”讲到了如来藏光明分，以“空”讲到了如来藏的本体空性，因此，龙猛菩萨最究竟的观点应将二转、三转法轮结合宣说。弥勒菩萨也是如此，于《现观庄严论》中以隐藏和现证的方式宣说了空性，于《宝性论》中则讲到如来藏本具之光明，此二

者结合宣讲了现空双运。

上述显宗论典虽然对光明如何认识与修持的窍诀并未明显宣说，但抉择空性的道理已经清晰阐明了，而密宗并未抉择空性，因以离一多因等对空性如实抉择并非难事，但对光明一分通过修习生起次第、圆满次第，之后依靠大圆满的殊胜窍诀，即生中便能逐渐认识自心之光明。无垢光尊者说：如同油遍满于芝麻之本性，此光明分遍于每个众生之分别念及一切器世界。并且说：此光明分于众生相续中可以获得，得到的方式有三种：一、真实成就佛果时，即已获得究竟圆满之光明境界，此境界永不退转；二、显现法性中阴时会出现一种光明，其与佛之境界无二无别，但以未曾串习之故根本无法认知；三、所认识之光明与佛之境界无别，然相续中仍存在细微障碍，导致此境界并不稳固。最短暂的光明即人于做梦时所显现之梦光明，其时间相当短，普通人很难认识。《西藏生死书》中讲到母光明与子光明，众生位于中阴身时，现时显现的子光明会融入母光明，密宗称为孩子投入了母亲的怀抱，意即之前的一切显现如同迷途孩童，一直漂泊不定，于中阴身时若具足殊胜窍诀而得以认识，即为子母光明

和合。

所以说，地狱、饿鬼等各自众生所见不同，但其本体均为光明之本性，与空性无二无别，麦彭仁波切于《大幻化网总说光明藏论》中以铜器作为比喻，如云：“如一铜器，作溺器时，即成不净物；作盆之时，即成清净物；作供圣之资具时，即成极为清净物；若作佛像之时，则成供养之境。”现在所认知的诸法虽不清净，然而相续中的人我执、法我执逐渐断除后，对外境的认识亦会愈加清净了然，此时所现之法与先前所现之法无有任何差别，仅于认识程度、光明显现方面有所差别。

法界现分智慧身，无离无合之缘故，

现分本为净天尊，实相分析亦无害。

一切万法自性清净法界与现分光明智慧身原本无离无合，从高一层次来讲，最后所通达的法界与彼时所现之法界无离无合；若从较低层次说，现在本性清净之心与现分光明二者无离无合，成佛之彼时与凡夫之此时均无差别，这一点通过沦为乞丐之王子的比喻可以了知。

显现立为天尊时，一切显现均为清净，若以分析实相之理证如离一多因等对现分之天尊相一一观察，是否会存在理证妨害呢？

无有理证妨害。依靠缘起因等推理将万法抉择为空性，此处之光明并非于胜义中实相存在，而是说名言中存在清净刹土等。名言中有两种清净，一种是如极乐世界那样众所公认的清净刹土；一种则是娑婆世界个别众生前所现之清净刹土。不论所讲为其中哪一种，均不会存在以理妨害，而对显现不破或此显现永远存在等观点却于理证具有极大妨害。

一般清净的刹土、圣像等均可包括于天尊之中，故对之应从较广范围进行理解。以空性而言远离一切戏论，光明方面则无可言思、与具足相好之圣像无有差别，对此应生起真实定解，麦彭仁波切于其他论典中说：于此理能真实通达者，绝对不会以舍弃胜义菩提心而毁犯密乘戒[22]。

此处对上述道理仅稍作指点，如医者对病人说"此病以此药即可疗愈"，此后病人只需依方用药，病痛必定会逐渐好转；同样，上师所说窍诀，若是具缘者，仅以少许指点亦可起到极大作用。曾经有弟子起问萨迦班智达："修行过程中，何者为歧途？何者非为歧途？"尊者

[22] 密乘于十四条根本戒中，若将本来清净执为非实相清净则会失毁密乘戒。若欲详细了知，请参阅《三戒论·密乘戒》部分。

回答说："广闻者少有歧途，孤陋寡闻者多歧途，然于此最极重要者，应以诚心祈祷上师为尊首。"

因断二障之现空，双运法界即真如。

断除二障的现空双运即万法之法性，也称之为真如。对其既不能立为单独之空性，也不应执为单一之显现，虽然暂时来讲，凡夫众生根本无法现见，但以此并不代表其并非共同所见。

格鲁派个别人将所谓的共同所见安立为水，而实际上，地狱、饿鬼众生根本没有见到水。无论水、甘露还是脓血，对任何一种单独的显现安立为共同所见都不合理，应承许空性、光明无二无别之法界为共同所见。

既然如此，为何众生对此共同所见无法现见呢？

虽然并未见到此真实法界，然而各个众生均已见到了各自面前不同的显现，其实诸般显现之本体均应承许为现空双运的本体。正如所举铜器之比喻，将其作为溺器时，人们认为它非常肮脏，而作为盘、盆等物时，即认为清净，同样，凡夫众生前所现之法，虽执其为不清净，但真正成就佛果之后，于其前所显现之清净法

与先前所执不净法无有二致，只是形象上出现了先前执著的不净与其后所现之清净。所以，除认识与不认识的差别之外，再无其他任何区别。

辛二（实相现相不同之各种道）分三：一、佛智前实相现相决定不同；二、以有境清净故外境渐次清净；三、他相续不会随之清净故应精勤断障之理。

壬一、佛智前实相现相决定不同：

除此之外如何证，并非究竟之意义，

二障尚未断尽前，实相现相不一致。

除净见量所得之现空双运的境界以外，无论如何证悟、了达，也根本不是最究竟之意义。

于抉择共同所见之此时，有时说明分，有时说现空双运，总体来讲，不离空性之明分应暂时承许为众生的共同所见，除此之外，虽然其他宗派均各抒己见，分别抉择了他们所承许之共同所见，但都不是究竟圆满之根本所在。为什么这样说呢？乃至烦恼障、所知障未完全断尽之前，实相、现相绝对不会出现一致的情况，也就是说，乃至获得究竟佛果之前，一切众生所见均非究竟，因实相、现相并未统一之故。

实相、现相得以统一非常重要。众生前显现的白色柱子、红色柱子等，于本来实相上根本不存在，其究竟实相是离一切戏论的，然而凡夫众生未能将实相、现相圆融一味，就像海螺的本体应为白色，眼翳者却见为黄色，这就是实相、现相未能统一的缘故，一旦眼疾去除，实相、现相便会融为一体。为什么说佛陀所见为正量呢？即因为佛已对实相、现相真正统一，再无其他之法。然而凡夫众生面前，现相与实相始终无法统一，烦恼的本性应该是清净的，众生却将其执著为痛苦之因；万法的本性是光明无为法，众生却执其为苦集本性，由此可见，凡夫众生无法将实相、现相真实圆融。实际真正从实相、现相如实分析时，佛陀所见与众生前的显现绝对不矛盾，只是人们未能认识而已。

如此殊胜的论典确实非常稀有，产生此种想法也许是自宗传承的一种加持力所致，虽然不论汉传佛教还是藏传佛教，所有高僧大德所抉择的观点均可称之为真知灼见，然而对自宗来讲，不管是对实相现相的认识还是清净观的认识，真正了知其究竟教义后，会生起一种欢喜雀跃之心，若对传承上师的教言如理如实修持，也必定会于即生或中阴时获得相应的一种

境界。

因此信心非常重要，希望大家经常观察自相续，信心千万不要退，真正如理如法地修持不要舍弃，对于如此善妙的教法与殊胜上师不要舍弃，对自宗教义常常串习、修持，对诸传承上师虔心恭敬祈祷，如此一来，即便暂时无法通达其中真义及其殊胜性，但经过反复对比、思维，也必定会无碍通达它的究竟内涵。

壬二、以有境清净故外境渐次清净：

暂时道位之显现，如净眼翳之毛发，
有境垢染愈清净，现见对境亦愈净，
有境清净另一方，无有不净之境故。

暂时于修道位时，所见不一定显现为清净，然而就如随眼翳逐渐好转，其前所现之毛发也会渐趋减少一样，当有境具足之垢染越来越清净时，其所现见的外境也会越来越清净。当何时心之有境真正得以清净，外界所现之法也自然而然会现为清净，即除有境清净之外，根本无有其他外境所谓之清净。

壬三、他相续不会随之清净故应精勤断障之理：

一位补特伽罗者，成佛之时他众前，
不会不现不净法，自现障碍所遮障。

既然一切均为清净，那一位补特伽罗成就圆满佛果时，其他众生面前是否仍然出现不净之法呢？

当一位补特伽罗成就真实圆满佛果之时，其他众生前仍会显现不清净之法，因每个众生都有各自所具足之业障等垢染因缘，以此已经遮障自相续所具足之佛性，乃至相续中的障碍未得以遣除之前必定存在不清净之法。

是故一切境有境，自性本来即清净，
然为客尘所障故，应当精勤净垢染。

所以，一切境与有境的自性本来即是清净的，然而暂时被烦恼障、所知障等客尘障蔽无法显现之故，为净除此等垢染，必须精进努力修持。

一切所净之垢染，本体皆为清净性，
此外无有不净故，自性光明平等性。

虽然说对一切尘垢染污应想尽一切办法竭力断除，而实际上，烦恼、所知等诸种垢障尘染的本体即是自性清净的，根本无有丝毫不净之法，时时刻刻均已安住于真正自性光明的大等性之中。对此，不仅无上密宗如此承许，《释量论》随经部观点时也如是承认。

辛三、证悟此理与否功过之果：

如是种种之现相，未证之时各执著，

凡愚于何生贪心，愚痴成为束缚因。

现相中存在各种各样、形色各异之显现，于未了达实相本义之时，六道每一众生都认为各自面前所现均为真实不虚之法，并对之产生极大执著。以梦境为例，众生以习气串习力或生活方式导致，于夜晚做梦时会出现与自己生活环境等同的景象，如牦牛于梦中会见到自己正在吃草、喝水；蒙古人于梦中会见到自己及周围人穿着蒙古服装、住着蒙古包；日本人做梦也许会吃生鱼片、睡榻榻米。所有这些都是一种愚痴的执著，在没有通达真正实相本义之前，一切凡夫众生以习气不同的缘故，执著方式也会千差万别。

薄地凡夫众生以各自不同的贪等习气始终束缚着自己，如对人贪著不舍，即以此束缚自己；贪财则以财物束缚自己；贪著名声、地位，即以名声、地位束缚自己。他们不仅日常生活中如此贪著，且于梦境中也如此著求不舍，这就说明对于所现万法之本质并未真正领悟，若能通达显现的本体即是空性，于日常生活中就不会产生此种贪执，由此一来，自己也再不会于轮回中流转不息、感受无量无边痛苦。

有些人特别执著自己的身体，稍有病痛就想尽各种办法进行治疗，希望能够去除身体所带来的苦痛。个别佛教徒太过分了，他认为任何事情都是业力导致的。实际不论身体还是心情，有时与业力会有很大关联，但也不能全部归究于业力，世间一切人情事物，若全部以业力支配也并不合理，这一点显宗密宗都是不予以承认的，若均以业力作为主宰，那学佛甚或不学佛也没有必要分别，随业力左右就可以了。

实际并非如此，以前，钦则益西多杰于某年初夏时节，在前往加拉国的途中遇到一只旱獭，尊者举枪将其射死，并嘱咐沃热将旱獭尸体放回它的洞中，且说“回来时仍需要此尸体”。尊者在加拉国做完种种佛事，匆匆赶回时，已经是仲秋时分，途经当初遇到旱獭之地时，沃热提醒尊者旱獭一事，尊者于是令大家休息，并让沃热将旱獭尸体一根汗毛也不能留下，全部拿来。沃热将尸体取来并放于尊者跟前，其时，尸体已经腐烂、臭气熏天，但尊者似乎并未觉察，仍然津津有味地吃着饭。临出发前，尊者加持此尸体并以手亲自抚摸，之后旱獭竟然奇迹般地复活，欢叫着跑回洞中。众人皆甚感稀有，却不解尊者之密意，于是尊者告诉大

家："这只旱獭是以前用血肉作供施的上师转世，如果没有遇到我，他死后将立即堕入地狱，万劫不复。我将它的神识暂时迁移，让它以身体偿还了所欠的血债。"

如若全部以业力支配，即使遇到殊胜善知识、大成就者也不会起到任何作用，对这一问题，大家应该详细分析，单单认为"一切都是业力"，然后放任自流，或者"一切都随因缘而来"，这两种想法皆显偏颇。作为修行人来讲，对现法一丝一毫都不贪著十分困难，但生起贪等烦恼时应尽心尽力地对治，努力净化自相续，这一点非常重要。

此处说，未能了知万法实相、十分愚痴的人对现法会产生执著，由执著继而出生无量痛苦，这样一来，于轮回中就会周而复始、无有停息地不断流转。

若证一切皆平等，此境界中得坚地，
三时无时本来界，自然智慧之佛果。

通过上师加持以及自己的智慧进行抉择，若已真正通达一切诸法皆为平等一味，则于此境界中即已获得永不退转之坚地。如此一来，

过去、现在、未来三时以及本来清净时[23]皆已平等。

按小乘观点，过去、现在、未来三时均为实有，大乘不承认这一点，认为时间、空间等均为假立，一切时间等全部是依靠日月运行而安立。这种观点，不仅佛教，就连科学也如此承认，若去往更加遥远的其他球星，日月星辰、东南西北等都不存在，一切时间、方位等仅是假立而已。

但众生以分别念导致，认为未来、过去等时间存在，故于何时真正通达了三时并不存在、一味平等的殊胜境界，此时即会无碍现前非因缘所生的自然遍智佛果。正由于众生执著极其严重的缘故，实相、现相很难统一，若真正修道断除一切障碍后，三时会得以统一，实相、现相也会现前平等一味，此时，一切烦恼痛苦会随之全部灭尽，现前永无退转之究竟圆满佛果。

庚三、成立大净等之理与诚信之功德：

承许诸法大净等，此一法理实成立，
现空何者皆不成，合理一切则可现，

[23] 密宗大圆满中说：三时与无时无有任何差别，也即无有迁变之时。

除此之外假立法，非理一切均不现。

此处说，对上述净等无二之理一定要生起坚固不退之信心。

实际一切万法均是大清净、大平等的，若真正承许并通达这一道理，则名言中的一切显现全部可以成立，实相中空性、清净等也可无碍安立；显现、空性等单独实有之法不成立，则因果不虚、轮回流转、涅槃清净等一切万法均可合理成立。

空性、显现、平等、清净等无论哪一种说法，皆应根据各自所处时间、场合如理如实地进行解释，若一概不加区分，全部以同一种含义作解释则是完全不合理的。

显现、空性均不成立实有，除此之外，不论对显现、空性等如何假立，或认为，显现、空性任一者为实有存在，抑或二者完全矛盾，则世间万事万法以及轮回涅槃等，全部都不合理。

于此理得诚信门，即是缘起性空道，
若于现空生定解，则于无有盈与亏，
净等坛城性之中，世间空与不空等，
不可思议之法性，内心定生深法忍。

有些人仅仅是表面上的一种信心，自己内

心并未了悟其中所说真实内涵，倘若如此，对现空双运、等净无二之理生起真正信心之门究竟为何者呢？即是缘起空性。

何为缘起空性？一切万法都是显现的，于显现的同时，其本体即是空性的。若对现空无二之法理生起定解，则于缘起性也会生起诚信，因此二者实际是一个本体并无差别。

若能真正对缘起性空之理生起殊胜不退转的定解，则于无有盈亏、一切万法本来清净的坛城之中，对空、不空、显现、不显现等一切不可思议的法义均会生起稳固不退之信心。宗喀巴曾经讲到《缘起赞》，究竟“缘起赞”是什么意思呢？名言中，因果不虚等一切显现万法无欺存在，实际来讲，诸法本性如何存在，于正在显现之此时亦复如是，《宝性论》云：“本初如是后亦尔，真如法性无变异。”显宗讲到，一切万法之本性，于初时如此，于最后仍然如此，是本来无增无减、无有迁变之体性；密宗说为一切坛城之本性，此坛城并非有形象的一种坛城，麦彭仁波切说：外现坛城是有形象不了义的，真正了义的坛城应为心之本性——空性光明无离无合、无增无减。也就是说，一切万法并非何者皆不存在之单空，而是不可思议

的一种本性，虽然不可思议，于名言中仍然可以无欺显现。何时对此理生起坚定不移的定解，何时即已生起了甚深法忍。

所谓的深法忍，即对甚深之法能够堪忍。凡夫众生对于显现、空性的道理，有时认为非常矛盾、难以理解甚至生起怀疑，有时觉得这种境界似乎过于悬妙故将之舍弃，但真正对上述法理如实通达，则不论佛陀如何宣讲都会欣然接受、深入理解，此即称为深法忍。

藏传佛教还有一种说法：若对某一法门通达无碍，则对其他法门亦会轻而易举领悟其中教义，比如对中观缘起法门已经了达，之后再接触因明、大圆满等，也会非常容易接受并体会其中所宣讲的真实教义；或者，对大圆满现空无二、净等无二的意义已稍微有所领悟，这时不论学习其他任何法都会很快融合于一处。若对任何一法均未如实了达，并且今天学此法、明天学彼法，那不论对哪一个法都会感觉非常难以理解。

同样，对本论词句意义再三思维、反复研究，如果真正将此中所说深刻内涵了悟于心，则以后不论再看哪一个法本，即使表示方法有所不同，但真正意义上不会出现偏差。所以说，

真正的缘起法门若能如实通达，不论中观还是大圆满，对任何一法都会生起真正的甚深法忍，不会对其生嗔恨心、邪见等，学习任何法门也会很快领悟其中所说道理。

见一尘中尘数刹，刹那亦能现数劫，
依实空幻之定解，趋至如来行境中。

就如《华严经》、《普贤行愿品》等大乘经典中所讲一样，对甚深法理真正已经证悟的话，则于一微尘上亦能现见无数刹土，每一尘上安住有无数如来，每一如来具足无量眷属，对此完完全全可以清晰见到，尔后，于一刹那能变为千百万大劫，或者，无数劫亦能变为一刹那。

如此殊胜的境界，虽于观现世量前现似相违，极难成立，然而在净见量前却极为合理，麦彭仁波切于《大幻化网总说光明藏论》中说："是故净见量之不共自境者，一尘之上能现尘数刹土，于一刹那现示多劫事业，由无变法界中不动而现示幻化游戏，以离诸分别之智慧，一时能照见一切所知等，一切不可思议之境界，皆于观现世量境前似现相违，并不能成立彼等，而净见量前彼等极为应理并成立之。"于此净见量前任何法都可以成立，如月称论师于石板上画一牦牛挤奶，并提炼酥油、熬制奶渣，以此

供养僧众；旃扎古昧也于度母像上取得诸多作为装饰的金银财宝，并将此对其他人作布施。上述境界于观现世量前很难想象甚至根本无法做到，而瑜伽士通达万法的真实本义后，于其净见量前也是完全合理的。

对净见量这一关要若未能通达，那无论如何宣说，对此殊胜境界都很难生起信心，麦彭仁波切于《大幻化网总说光明藏论》中说："经云'一根发尖端，不可思议刹，各形皆不一，彼等无混杂'亦应成难得坚信也。"对此法理未能了悟，则对于佛经中所说不可思议之境界确实很难生信。因此，即便修学显宗，也应对净见量之法理细心体会，否则对《弥陀经》、《楞伽经》等中所宣说的不思议境界很难领会，因为这种境界，既不是胜义谛空性，也不是凡夫分别心前的显现，以凡夫六根识根本无法呈现此等殊胜奥妙的境界，但若能如实了知净见量这一道理，也就很容易得出合理结论了。

虽然很多人并未获得如来无二之果位，但具足如此实空之幻化定解时，即可直接行于如来不可思议之境界，如强盗以火燃烧米拉日巴身体时，他未受到任何损伤，悠然安住；还有些大瑜伽士，脚踩在石头上会留下清晰的脚印。

诸如此类常人百思不得其解的现象，究竟是什么原因导致的呢？一切大瑜伽士已经完全通达万法皆为实空之本性，故于此时无有任何阻碍，像米拉日巴坐于牛角中时，牛角既未扩大，尊者身体亦未缩小；汉地一位国师坐于宝瓶中，宝瓶未增大，国师的身体也没有减小，这一景象，国王也是亲眼目睹的。由于诸圣者已经无碍了悟一切万法皆为幻化这一道理，故而任何法都不会产生一丝一毫阻碍。

己三、以不可思议之方式结尾：

故于无偏之自现，远离一切诸偏堕，
不可思议基法界，法性何者均不成，
显现空性双运等，仅是宗派术语义，
纵经百年勤思维，若无宿修成熟因，
具大智慧极精进，然却不能通达也。

上述所说异常深奥、以分别心难以揣度的境界和法理，若于往昔未曾积累资粮、对甚深佛法也没有串习，则即生中很难对其生起真正的信心。

"无偏之自相"，堪布根华于注释中分开作了诠释，密宗当中将"无偏之自相"作为一个名词进行解释，还有"远离一切诸偏堕"、"不可思议基法界"，或是"法性何者均不成"，抑

或“现空双运”，前文也曾提到“远离一切戏论之中观义”、“离一切边堕”、“明空无二”等等，诸如此类的名词所描述的均是诸法之本来面目，只是通过不同术语作了表示而已。虽然如此，假使前世未曾精进修习也未积累种种善根，即生亦未值遇大乘佛法、未被具相善知识摄受，即使具足俱生智慧，修行极其精进努力，但恐怕经过百年精勤、苦苦思维其中蕴藏的甚深含义也无法理解上述名词，更不要说通达其中蕴藏的甚深奥妙之理了。

在座很多人，不能说对佛法不具足殊胜因缘，因为即生已经遇到了如此善妙的教法，全知龙钦巴说：“我们在座的人肯定从无数劫以来就积累过资粮，因为现在已经值遇甚深密法之故。”这一点是可以肯定的。但以前修习的力量薄弱、时间也相当短暂的话，即生中哪怕非常努力，对佛法中的道理也很难通达。

佛教教义确实非常甚深，很多世间法方面意想不到的问题或道理，在佛法中都已经作了十分透彻的分析抉择，可是，且不说无缘值遇佛法者，即使有幸得闻佛法、已经被善知识摄受的这些修行人，其中也有部分人对佛法的甚深道理无法理解、难以揣摩。故而麦彭仁波切

说：前世若不具足殊胜因缘，即使万般精进，但对佛教中哪怕一个名词的含义也是百思莫解。

是故一切诸宗派，最终究竟深奥义，
正法善说之百川，汇此大海真稀奇！

所以，显宗唯识、中观自续派、中观应成派，还有密宗诸续部乃至大圆满的深奥意义，一切善说教义法理如同十方百川，已经归入于上述所说教义之善说大海。如果认真思维、详细剖析本论第六个问题所宣讲之教义，即可了知，它既包括了龙猛菩萨为主所宣讲释迦牟尼佛第二转法轮的一切教义，也涵盖了弥勒菩萨为主所解释第三转法轮的全部精华，这一问题就如大海容纳百川一般，已经囊括了一切经论教典的意义。它在文字上虽然非常简单，但其中所宣说的意义却深奥无比，无论藏传佛教、汉传佛教，乃至印度佛教，一切佛法之精华要义无不包括其中。

即生中能够遇到如此殊胜的法门非常幸运，不论遭遇任何违缘都不要轻易放弃，释迦牟尼佛于因地也是经历了无量无边的艰难险阻，但只要能够修行佛法，从来不曾有过一丝一毫的退转，于菩提道路上始终无有任何畏惧，

最终才成就了究竟圆满的正觉果位。作为佛陀的追随者，如果遇到小小违缘就中途退缩，然后今天学这个、明天学那个，一会儿依止这个上师、一会儿依止那个上师，那自称为“佛陀追随者”的话，也实在有些名不符实了！因此，不论修学任何法，切莫三心二意，内心不要散乱，遇到一个法要后就应该深入研究以致通达。

作为修行人，除了闻思修行以外没有其他事情，唯一目的就是要了达佛陀所宣说的甚深法要。释迦牟尼佛传下来的教义如此甚深，凡夫人很难领悟其中的奥义内涵，但现在已经具足如此殊胜的窍诀，就像一个精密的指南针，已经将前行道路给我们指引出来，现在只需遵循这一窍诀如理如实地修持就可以了。噶当派个别修行人说：所谓窍诀，即非常难以了达的道理以言简意赅的方式表达出来，若自己对其已经清楚了知，就是通达了这一窍诀。实际上，本论就是这样一种窍诀，因为它已经宣说了佛法非常深奥的意义，如同大海归集百川之流一般，非常稀有！

丁四、摄义：

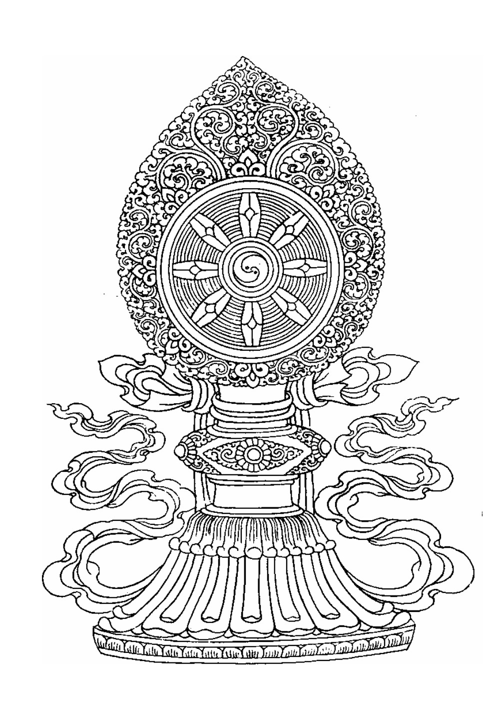
其余现相皆不定，具迁变性而显现，
究竟双运之智慧，彻见真义无迁变。

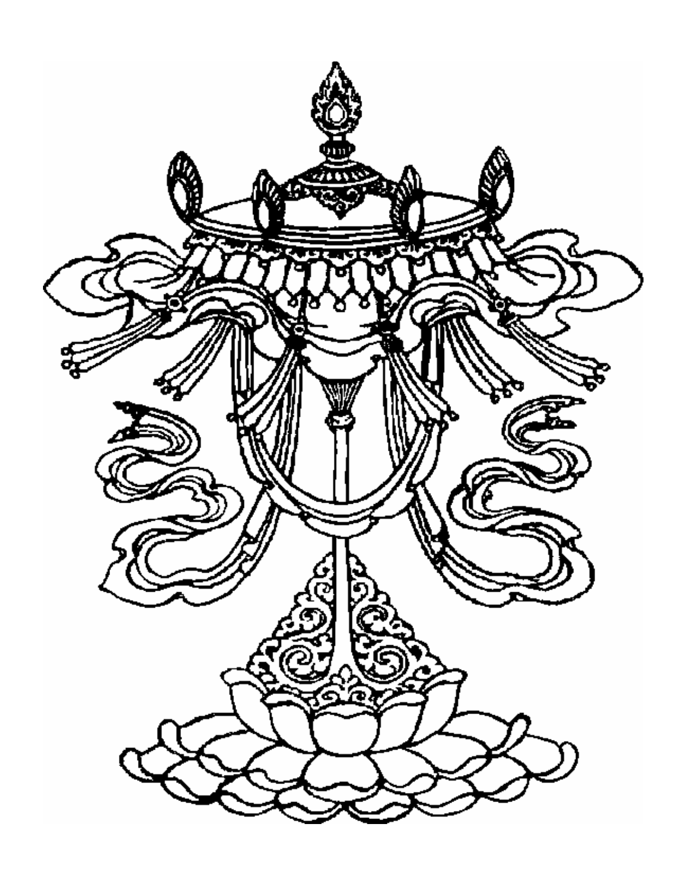
真正现相、实相已经统一的佛陀境界，是无有迁变、永不退转的，而其他各种各样的显现，如六道众生各自面前所现之法，全部带有一种迁变性，根登群佩于一首道歌中说：脸若变化，镜子中的影像也会变，镜子改变则脸也会改变，同样，一切有境与外境均是互为观待而变化的。

尊者是什么意思呢？比如镜子大一点，镜中脸的影像也会显得很大，若脸离镜子较远，则镜中的脸也会显得很小。同样的道理，对万事万物若非常执著，所产生的痛苦也很大；若不是十分执著，痛苦也微乎其微。以个别修行人来说，其实生活各方面还算不错，但内心却苦不堪言，这样一来，他会将外境小小的一点苦处推而广之，放大几倍甚至几十倍、几百倍；相反，内心痛苦如果日削月减，则外境上的痛苦也会随之化为乌有。

现在凡夫众生前的显现均是随着内心变化而变化的，到一定境界时，即使遇到再大违缘、困境，内心也不会有丝毫迁变，一直都会如如不动地安住，比如有些修行人通过精进努力的修持，已经获得了相当稳固的境界，这时即使身体、生活上遭受一些违缘，但心中不会出现

很大变化。麦彭仁波切说：经过十六次提炼的纯金一直都是纯净无染的，永远也不会变质，同样，已经获得佛果时，其自然本智永时不会退转。究竟双运的自然本智已经真正彻见了一切万法之本来面目，它永远也不会出现任何迁变。









七、中观有无承认否

本论既是无上密法的修法，也是抉择中观应成派究竟观点的一部论典。全论最后两个问题可用“阿髙巴匝那德”中的“德”作为概括，而第七个问题则主要讲述中观是否有承认。

有关这一问题，大乘许多论师对此相当重视，并且从古至今都有着十分激烈的辩论。有大德认为，抉择中观见解时必须有所承认；也有论师认为抉择中观见解时不应有承认。

所谓的“有无承认”，曾经闻思过中观论典者都应该很清楚，但从未接触过中观法门的人，于初接触时可能会有茫无头绪的感觉。一般来说，想要了解中观见解，必须清楚了知中观不共四大因[24]，比如若成立他生则有火焰当中出现黑暗的过失等等，对于这方面诸大德有许多不同说法。中观总的可分为自续、应成两个派别，对其如理抉择时，于万法究竟承认还是不承认？比如五道十地的安立、情器世界的分析等，在中观见解面前是否能够成立，若能成立，则可以说有承认；若毫许都不能成立，所谓的承

[24] 不共四大因：应成派不共理论，即汇集相违之应成因、是非相同之类推因、能立等同所立不成之应成因、他称三相之应成因。

认也不可能存在。

中观创始人龙树菩萨于《回诤论》中说：“我无承认故，我即为无过。”对于这样一种说法，后来诸多论师在作解释时争论非常大。麦彭仁波切于本论中对此问题首先抉择了他宗，之后建立自宗，自宗主要以全知无垢光尊者的《如意宝藏论》所阐述的道理为依据进行说明。

丙七（中观有无承认否）分二：一、总说自他宗派之观点；二、分说宁玛巴自宗。

丁一（总说自他宗派之观点）分三：一、破斥无承认之观点；二、分析有无建立自宗；三、破斥有承认之观点。

戊一（破斥无承认之观点）分二：一、说此观点；二、于彼破析。

己一、说此观点：

分析离戏大中观，是否有所承认时，
旧派上师同声说，中观自宗是与非，
及有无等均无有，故许无有何承认。

此处要抉择离八边或三十二边等远离一切戏论的中观见解。对这一问题，有论师说有承认，有论师说无有承认，究竟哪一种说法正确呢？

各个论师对此作答时出现了各种各样的说

法。无垢光尊者未出世之前的许多旧派上师异口同声地说：中观在最后抉择自宗见解时，是、非、有、无等任何戏论皆不承许，因为中观抉择的是圣者入根本慧定，于此根本慧定面前，有无是非或空不空等任何法都不存在，对于诸如此般的戏论若未破除，则不能称之为中观派，故而不仅中观应成派，即使中观自续派也不应承许任何有无等戏论。

他们认为，如此承许既符合中观创始者龙猛菩萨于相关论典中所宣说的观点，也相合万法之本相，如若确有自相法存在，则于中观正理面前可以承认，然而一切诸法根本无有丝毫实质存在，故不应承许存在任何有无之承认。

对于前派的上述说法，麦彭仁波切认为此种于任何时处均不承认的观点有不合理之处。

己二、于彼破析：

自宗诸论中承认，道果缘起宗派理，

同时名言推与他，句义二者均相违。

此处“自宗”是指月称论师等中观应成派的观点。抉择中观应成派时必须以月称论师的观点作为着重点，因龙猛菩萨已经原原本本地抉择了佛陀般若法门的究竟密意，而对龙猛菩萨之空性意义做出圆满透彻分析的则是月称论

师。

故而，若承许中观无有任何承认，既不符合龙猛菩萨之观点，也相违于月称论师之自宗。为什么呢？月称论师于抉择应成派观点的论典中已经明显指出此派之道、果、缘起等宗派义理，如《入中论》及其《自释》在抉择五蕴、十八界时，首先安立了诸法之法相，基道果所摄之本相、事相、类别等均于名言中承认，且根据《十地经》对五道十地作了十分清晰的抉择，并从果的角度介绍了十力等功德，另外，对于名言安立方法、因果缘起之奥义等一一做过详详细细的阐述。

若认为月称论师于此等论典中所宣说之道理全部属于他宗观点而并非自宗承许，那是绝对不符合实际道理的。这样的说法，不仅于词句上相违，而且从意义来讲也有所违背，《入中论自释》云：“诸有智者，当知此宗唯有功德，全无过失。”《显句论》中说：如同欲得水者先需准备水器一样，若想获得胜义谛则需依靠世俗谛。故月称论师并未一概否认世俗谛，在《入中论》、《入中论自释》以及有关《六十正理论释》、《中观四百论大疏》等论典中以非常明显的词句承许了世俗谛。另外，寂天菩萨在《入

菩萨行》中所承许的观点也必须加以重视，否则对中观应成派观点很难做出正确无误的抉择。

萧平实说，月称论师与寂天论师的观点均属藏传密宗。实际他根本不清楚寂天菩萨究竟是藏族人还是印度人、到底是密宗祖师或是中观论师，对于如此显而易见的问题都尚未了知，更何况他所讲述的其他道理了！麦彭仁波切说：眼前的崇山峻岭尚且不能现见，又如何得见远方之微细毫毛。这一比喻对萧平实来说可谓再恰当不过，连月称菩萨、寂天论师为何方人士、属何宗派尚未弄清，却妄想破斥密宗，这纯属无稽之谈！

中观自宗抉择正见时，毋庸置疑是远离一切戏论的，故应安住于无有任何承认的中观见解之上破除一切他宗邪说，麦彭仁波切于《中观庄严论释》中对中观应成派下定义时说："自方立足于远离四边戏论、无有一切承认之地，而通过'以子之矛攻子之盾'的方式用立论者自己所承认的推理攻破他宗具有承认的反驳，打破对方的颠倒妄念，故称为应成派。"因此，应成派于安住见解时虽无任何承认，但于摄受弟众、安立名言时必须有所承认，这并非他人

所许而是月称论师自宗所承认的观点，并于名言中安立了法相、事相、类别等。就如佛陀虽然无有我与我所的执著，但对一切名言道理也并未绝对否认，《随顺世间经》中说："世间说有者，我亦说为有，世间说无者，我亦说为无。"

既然如此，佛陀是否承许世间人所妄执的一切说法呢？顺世外道认为轮回不存在的道理是否也已经承认了呢？

并非如此。佛陀所承许的是世间之正量，而于世间亦不成立如石女儿般的种种说法，即使佛陀也未承认。

此处，麦彭仁波切在破斥他宗观点的同时，阐明了月称论师于名言中也承认存在一切万法，故于一切时分皆无有承认的说法是不合理的。

戊二（分析有无建立自宗）分二：一、各执一方则功过兼俱；二、依此建立自宗观点。

己一、各执一方则功过兼俱：

龙钦绕降如是言：中观有无承认否，

旧派大德执一方，各宗均有功与过，

自宗以全知无垢光尊者的观点作为依据，说明一切皆作承许以及皆不承许两种观点均相

违于中观应成派之观点。对于中观有无承认这一问题，旧派部分大德如瓦萨尊者四大弟子中的玛夏香秋多杰认为必须承认有，而藏瓦加利则认为于何时何地皆不应有所承认，后来随学他们的诸弟子对此问题也一直争论不休。但全知龙钦绕降尊者于《如意宝藏论大疏·白莲花》中说：于此既不应绝对说无有承认，也不能完全说为有所承认，此二者各有其功德与过患。

若对此详加分析，于圣者根本慧定时，一切皆无承认的观点无有谬误，但安立后得名言时则无有立足之处；而中观对于地道之安立等毫无疑问都是存在的，从这一角度宣说为有承认也未尝不可，但此说法于真正抉择中观应成派自宗或圣者入根本慧定时根本无法成立。所以，不论有承认还是无承认，功过二者皆不可避免、兼而有之，根本无法分出二者的贤劣差别。

既然如此，宁玛派自宗究竟如何抉择呢？

己二（依此建立自宗观点）分二：一、究竟实相中无承认；二、后得名言中有承认。

庚一、究竟实相中无承认：

是故本人之观点：衡量胜义实相时，
依本性中皆不成，如是有何可承认？

对此问题必须以一分为二的态度如理抉择，若仅以笼统的概念对其加以区分绝对不合理。

全知无垢光尊者认为，于衡量真正胜义实相时，一切万法皆不成立，所谓的有无、情器世界、轮回因果等于实相中均不承许，如同虚空无有丝毫颜色相状般，万法本不成立之故，无有任何可作承许之法。

故而究竟之自宗，即是实相之所许，
由此辩论等之时，依照本性无所许，

故而中观应成派究竟自宗所抉择的是胜义实相之观点，此时无有任何承认。正如《中观庄严论释》中所说：中观应成派安住于无有承认的见解之上，以中观应成理破除邪宗。在这种情况下，虽以辩论等方式摧毁他宗邪说，却根本不可能存在任何承认。也就是说，于圣者入根本慧定面前无有丝毫承认，破除他宗邪见之时同样无需有所承认；而于后得或摄受弟众时则应有承认，比如对于认为轮回因果等不存在者，若任何承认都不安立，则根本无法使对方信服并趋入佛教，因此应该有所承认。

对于上述有关问题一定要细致地辨别区分，历代高僧大德虽然并非没有如理通达其中

道理，但却未能做出如理分析的缘故，导致出现了种种不同观点及争论。

庚二、后得名言中有承认：

后得道果诸安立，互不混杂而承许。

此后如实释此理，即是我之善说力。

虽于圣者根本慧定时无有任何承许，但出定后得位必须随顺世间观点，此时对于基道果等一切名言之安立如同彩虹一般，清晰分明，丝毫也不混杂而作承许。因此，于胜义究竟抉择见解时应无有承认，而于世俗名言中应有所承认。

全知无垢光尊者于《如意宝藏论大疏·白莲花》中如是宣说：从此以后，若有人能够如理如实地诠释这一道理，即是我的善说如意宝之加持力所致。也即如此殊胜之善说未出世之前，众人对于“中观有无承认否”这一问题都是一片迷离徜恍的状态，而自此之后，依靠如此细致入微的分析，对何时应该承认何时不应承认的问题已经泾渭分明、清晰可辨了。

因此，依靠无垢光尊者不可思议的加持力，不论修学密宗何种法门都会轻而易举、事半功倍。或许是自己对尊者有一种偏袒之心，但无论从哪一个角度观察分析，我个人始终认为无

垢光尊者哪怕一句话当中所蕴藏的意义，其他智者即使研究千百年也无法触及其边沿，他所宣说的教言具有非常深奥的意义及不可思议的加持力，希望诸位不论修学中观还是大圆满，对无垢光尊者的教言一定要提起重视。佛教中所谓的开悟必须具足相当程度的信心，如果真正的信心根本不具足，仅仅将佛法作为一门学科去研究的话，那想要无碍了达佛法的精密奥义是绝对行不通的。

法王如意宝等诸多传承上师都说过：修学佛教有三个必要的条件，一是对自己的上师、不共本尊、佛陀具有坚定稳固的信心，二是对无量无边的可怜众生具足强烈悲心，三是自己具足无误取舍之智慧，这三者缺一不可。上师如意宝在有关教言中曾经专门讲到了佛教徒必须具足的三种珍宝——信心、智慧、悲心，修学佛法若无有信心，那所谓的开悟、成就皆成妄谈；仅有信心不具足智慧则很容易成为一种迷信；虽然具足信心与智慧，若无有悲心，见到痛苦可怜的众生不会伸出援助之手进行救度，如此则远离成就究竟佛果之大乘道。

所以，作为大乘道的密宗弟子应该反反复复地观察自相续：对于具一切功德的上师三宝

是否具足信心、对沉迷苦海不知取舍的众生是否具足悲心、自己对于世出世间因果安立等法是否具足无误取舍的真实智慧。这三者即使并非俱生而有，但通过自己不断的努力绝对可以增上，尤其是对无垢光尊者的殊胜教言若能生起坚定不移的信心并且细心揣摩的话，最终于中阴身也必定会有所成就。

对于“中观有无承认否”这一问题，宁玛自宗个别弟子对此也有两种不同观点，当然，宁玛巴抉择此问题时，有粗大后得中观和细微入定中观两种，其中前者有承认，后者则无有任何承认，如是承许无有丝毫教证理证之妨害，而且如理抉择中观教义时必须如此承许，否则对于中观方面的义理根本无法全面分析。对此，自宗于不同中观论典中均已做过明确阐述。

个别人对此未作详细分析，或者偏重于有，或者偏重于无，但此种偏袒一方的观点并不合理，麦彭仁波切于此处对上述两种观点予以严厉遮破，正如前文所说，若承许“无”，则月称论师等于各大论典中均已明显宣说为“有”；若承许“有”，于抉择究竟中观见解时却根本无法立足。

戊三（遮破有承认之观点）分三：一、

说此观点；二、于彼破斥；三、无遮单空非为究竟见之理。

己一、说此观点：

依之雪域有智者，再三竭诚而建立，

自宗存在承认方。

“依之”，有些论典将其解释为依靠前文所说无垢光尊者之观点。德巴堪布则认为如此解释不是十分合理，此处的“依之”应指依靠不同观点，也即雪域诸智者依靠不同的观点再三强调并建立——自宗在抉择究竟观点时应该有承认。尤其格鲁派认为，对于“空存在”这一点应该承认，他们虽然并未明显宣说中观应成派抉择究竟观点时应该存在实有，但他说断除实有之空性应该存在，此空性若不存在则有名言亦不存在等诸多过失。

己二（于彼破斥）分三：一、阐明彼等未加辨别之义；二、叙其理由；三、若舍此观点则不合理。

庚一、阐明彼等未加辨别之义：

实际彼等未分析，本义何者均不成，

故亦难有承认边。

对于上述观点，麦彭仁波切说这只是未作详细分析而作的一种承许，实际真正观察时，

中观教义必须是通过细致入微分析之后得出的结论，此结论所宣示的是一切万法的究竟本性，也即诸法既不是有也不是无，一切皆不存在，所谓的不存在也并非仅仅一个单空能够涵盖的。

《中论》中说："边无边等四，本寂何处有？"因一切诸法之本体并不是有、无、是、非等任何一边，已经超离了一切边执戏论，怎能承许其为存在呢？所以，你宗承许空性存在之观点，或许是未对粗大后得中观与细微入定中观进行辨别的缘故，实际真正细致分析时，中观的究竟见解所抉择的应该是细微入定中观，于其前所谓的空也根本不存在。

当然，以分别念进行辨别时，若空也不存在的话，是否已经落入断、常的任一边了呢？对此不必顾虑，于远离一切戏论之见解前完全具足全部功德，如同一斤白米中必定具足一两白米一样，所谓一斤米虽已具足但是否具足一两米的担心纯粹多此一举！同样，单空已完全包括在离一切戏论的见解之中，故而你宗所说的空性存在仅是未经善加分析、深思熟虑所下的结论而已。

还有些人认为，未经观察的名言如世间老

人[25]所承许那样的一种法应承许为存在。这样一种说法于世间名言中当然可以承许，但抉择中观的究竟实相见解时根本不合理。

真正的所谓中观见解，必须经过中观理智对万法详敲细揣，此时是否仍然能够得出一些法？虽然得不到任何一法，也并非单空，它的本性应该随顺实相，但应了知，此者也并非真正实相。

因此，对于中观有无承认应该详加辨别分析，若未加以分析而笼统地说为有承认或无有承认均不合理，因抉择究竟中观见解应是入根本慧定时的一种见解，于此面前有、无、是、非等任何戏论都不能成立，故有承认不合理；而于后得位时，一切基道果的安立等法必须承认，故无有承认也不合理。

庚二、叙其理由：

所谓中观之自宗，中观派需以理证，
如实衡量究竟义，除此之外非自宗，
因为中观自衡量，彼等悉皆不成立。

所谓中观应成派不共之自宗，必须通过中观共同五大因及不共四大因再三观察分析

[25] 世间老人：代指未对万法做过详细分析，仅依靠世俗传统观念判断事物。






——一切万法究竟是有抑或是无？于此过程中，首先依靠分别念详细观察抉择，此时虽然存在一定执著，但达到一定程度时，所谓的分别念也将消融于中观的无二见解之中，根本不会有一点一滴实质性的法存在。《密严经》中说：火首先需依靠木柴燃烧，到最后，二者都会烧尽无余。比如具眼翳者最初为治疗眼疾不得不服用药物，当眼疾消除之后就根本不需服药。故于最初进行抉择时，无我、菩提心等是不可或缺之法，当真正能取所取无余消于法界时，无我等执著根本不会留存毫许。

此处说，真正的中观见解究竟是怎样的呢？中观自宗具有一套相当完整的推理，依此如理抉择衡量一切万法的实相之义，这时，于名言中可以说无有任何承认，而实际无有承认也并不存在，但为了便于向他人宣说自宗观点，暂时可以说，中观之究竟观点中一切法皆不承认。除此之外的诸多说法，如后得为摄受众生而安立之法等诸如此类的说法并非中观真正的自宗。

因此可以说，中观有两种自宗，一者是暂时的自宗，如后得位时承许的一切法；一者是究竟自宗，中观通过推理进行详详细细的观察

衡量——他宗所许的空性存在或世间老人所许之法根本不能成立。

对于宁玛巴所许之见解，萨迦等其他宗派有个别人认为其与和尚宗无有二致。如此宣说时，实际从见解本身来说确实可以承许为无有差别，比如龙猛菩萨的《中观无生宝》中所阐述的道理，与和尚宗所许之理在“无有执著”方面的确无有差别，但真正从抉择方式、抉择之果的角度进行分析衡量时，则存在许许多多的不同之处。故对此二者抉择分析时，词句上虽然无有很大差别，但从实义上如理辨别才会如实了知究竟哪一种观点才真正符合释迦牟尼佛所宣讲之究竟教义，这也是诸位后学者精进闻思的目的。

若仅从文字衡量，则佛教与外道、婆罗门教皆有相同之处，有人认为：密宗所说的仪轨、灌顶等名词于外道教义中非常多，那藏传佛教是不是受外道影响的一种宗派呢？

这是非常愚痴的一种说法。不仅密宗，即使显宗如布施、善心等种种说法在外道典籍中也广泛存在，但我们并非着重于文字，应了知二者所宣说的真正实义绝对大相径庭。因此，从“空性”这一词句来讲虽然相同，但对于究

竟是单空还是远离一切戏论的大空性应该详加辨别分析。

一般来讲，中观所抉择的是释迦牟尼佛第二转法轮的究竟密意，于此过程中，它对如来藏光明这一分既未遮破亦未建立，而是首先将一切万法皆抉择为空性，对此，大家应该清晰了知。

> 故彼若是所承认，则依观察而承认，
> 以理推断能成立，则于胜义谛之中，
> 彼承许亦将成立，并成堪为观察性。

如果仍然固执己见地认为，中观应成派在抉择究竟正见时有所承认，那必定是经过观察之后才得以确立的，这一点通过推理可以成立。

以前有个在家人到寺院去听僧人们辩论，当时这些僧人正在对“中观有无承认”这一问题争论不休。在家人听后对其他人说：他们是不是在打官司，一直对于承认不承认这一问题争执不下。前段时间我去马尔康，当时带了几本《定解宝灯论》送给一些道友，后来他们给我打电话说：“这个《定解宝灯论》倒是全部都会读，但里面的意义一点也不懂，不像《扎嘎山法》那样容易。”确实如此，如果一点中观基础都没有的话，对本论所讲内容很难深入研究

下去。

对于释迦牟尼佛的教义通过详详细细的分析辩论抉择非常有必要，因为处于现今社会的人们的分别念非常混乱不堪，身体也相当散乱，在这样一种纷繁杂乱、茫然无措的环境中，能够自觉深入研究佛经教义的人十分鲜少，因此，通过深奥的中观理智对治自相续的烦恼，生起如理抉择空性、光明的无二智慧非常有必要。但末法时代的人在世间无有任何意义的琐事上聪慧非常，在出世间正法方面却相当懒惰，对于中观等具有甚深意义的法门只在表相上作一种肤浅理解，根本不会深入研究。

此处说，若有所承认则必须通过观察得到，这样一来，你宗所许之承认于胜义谛也必须成立。名言中暂时承认如幻如梦的一切显现，即使中观应成派也承许，但这并不是其究竟见解，只是随顺众生而作的一种承许。中观应成派的究竟见解必须通过详细观察才能获得，若依靠观察得到则必须于胜义中得以成立，但胜义中若有这样一种承认的话，那已经出现胜义也不能遮破之法了。如此一来，中观应成派对自续派所发出的三大太过毫无疑问会落于你宗头上，因你们所许的承认不仅是经过观察得到的，

而且于胜义中也不遮破、以堪忍之方式存在。

对于上述道理，宗喀巴大师于《菩提道次第论》中以讥笑的口吻说：单空不存在是非常可笑的一种说法。实际上，大师的究竟观点于《三主要道论》中已经作了非常细致的阐述，在他给任达瓦的信函中也说：所谓的单空并非究竟。大家应该了知，为了引导部分有缘众生，在暂时的个别观点上进行广泛辩论，避免后学者在这一问题上步入不必要的歧途，以这样一种目的，诸高僧大德之间出现了迥然各异的种种说法，并由此导致了非常多的争论。但从究竟见解来讲，就如阿底峡尊者所说那样：如同空中的云全部消失无迹时，虚空无有任何所缘，中观的见解无有任何有无是非等执著。以虚空作为比喻所宣讲的道理，无垢光尊者于《上师心滴》中也做过相似阐述。

麦彭仁波切于其他论典中说：空性并非分别念的境界，不应将其与大空混淆；无常与常有中的常是分别念的境界，而法界中的常并非与无常相对之常；法界之空性并非空与不空二者当中的空；真正的无为法也并非有为与无为中的无为法。因此，通常所说的空性、光明、无为、寂灭等，只是于文字上不得不如此表示，

实际所谓的光明并非分别念境界中出现的明明亮亮，无为法也并不是如同虚空一样何者也无有。故而希望大家不要仅仅耽著词句表面含义，应该透过表相了解其中所蕴藏的真正内涵，如同通过手指指点空中月轮时，不应将注意力放在手指上，而是通过手指寻找到真正的月轮，闻思所起到的作用就像手指一样，我们应通过它的指点寻求万法的究竟实相意义，切莫将全部注意力耽著在手指之上。

庚三（若舍此观点则不合理）分二：一、承许无承认不合理；二、承许有无二者不合理。

辛一、承许无承认不合理：

若非自宗所承认，则违自宗有承认。

若对上述分析无以辩驳，便反过来说：此观点并非自宗所承认。但这一点肯定不能成立，因你们在抉择自宗时一直都是有承认的，这样一来，岂不是自相矛盾嘛！千万不能如此承许。

辛二（承许有无二者不合理）分二：一、提出质疑；二、遮破彼答。

壬一、提出质疑：

自宗观察不观察，已有如此二承认，

倘若二者定实有，其一或均为自宗？

如果说：自宗有观察和不观察两种承认。也就是说，抉择空性时是单空，没有任何承认；于名言抉择时，观待世间人应该有承认，此二者均是中观真实不虚之承许。

若果真如此承许，那倒要问你们一个问题：上述两种承认均属中观自宗还是其中一者为中观自宗？

壬二（遮破彼答）分二：一、许其中一者为自宗不合理；二、许二者均为自宗亦不合理。

癸一、许其中一者为自宗不合理：

若谓其一违另一，有并非为所承许，
倘若无为所承认，所谓有之承认者，
世俗中亦不合理，唯一承认无之故。

若承许其中之一为中观自宗则已经违背了另一种自宗，因为如果说有，则相违于无之观点；如果说无，则对于前面的有承认又该做出何种解释？

假设你宗说："有"并非自宗所许，"无"才是真正的承许。这样一来，你们最好于名言中也不要承认"有"，不然将违背你等自宗，因你宗不论于胜义还是世俗中已唯一承许为"无有"的缘故。但从你宗所著论典、文献来看却

并非如此，可见这种说法并不合理。

如此抉择中观无二见解时，若无承认，则与中观应成派自宗论典明显相违；若一切都有承认，在抉择中观究竟无二见解时却得不到任何承认。

既然有承认、无承认二者都不能成立，那是不是有无二者聚合呢？这也是绝对不可能的。

癸二（许二者均为自宗亦不合理）分二：一、如此则成堪忍之法；二、分析彼之过失。

子一、如此则成堪忍之法：

二者均为自承认，遣除不堪观察法，
承认以理无害故，二者悉成堪观察。

"堪观察"，法尊法师译为堪忍，也即中观应成派依靠中观理推测之时无有任何不空之法，若于此正量面前存在不空之法，则将其称为堪忍法。此处运用的是"经得起胜义观察"，二者虽于意义上无有很大差别，但相对来讲后者比较易懂，也就是依靠胜义观察仍然不会空的法即是堪忍法或经得起胜义观察之法。

对方在抉择胜义空性时，一切都不存在，是单空的；在未经观察的情况下，可以随顺世间安立名言。也即随顺世间安立为有承认，随

顺中观自宗安立为无承认。

如果对方做出上述承许，则自宗必须首先舍弃经得起胜义观察之法，这一点是凡修学中观者都须遵守的一条原则，而且你们自己所承认之法在中观各种各样的推理观察之下也应不会受到违害，如此清净无垢的观点于你等自宗必须建立。

但你宗前面说有承认、无承认二者均作承许，如此一来，它们已经完全成为经得起胜义观察之法。可是，这样的观点不论中观任何一种宗派都是不敢承认的，因不论有、无任何一者都不会经得起胜义的观察，因此说，如此既承认有亦承认无的观点实在可笑之至！仅对中观稍有了解的初入门者也不会做出此种荒唐之举。

子二、分析彼之过失：

如是二者不能聚，若聚观察而证悟，
然如未观察之时，有之念头仍存在，
是故观察有何用？世俗观察亦不成。

此处务必需要注意的是，对于入定与后得未加辨别而笼统承许为有或无的观点是不合理的。在下文将要讲到宁玛巴自宗的观点，即后得粗中观时可承许为有，入定细中观时应承许

为无，虽然宁玛自宗既承许有也承许无，但却是在作了辨别之后而作的承许，因此并不存在上述所说过失。故将此问题与下文结合时，切莫一概认为麦彭仁波切对他宗所发太过，其自宗也同样无法避免，如此即是根本未能真正通达本论所述要义的一种分析方法。

他宗所说的单空或无遮空性，与万法之显现，真正以中观正理观察时，二者根本不能同时聚集在同一物质上。若认为同一法上既存在单空的一分，也存在显现的一分，此二者以不可分割的方式聚合于一处，那某人依靠精进修行已经证得单空境界时，则原本与单空聚合的“有”的显现仍然需要存在，但此种说法实在太滑稽了，绝对不能如此承许！

既然如此，宁玛巴是否存在这种过失呢？根本不存在此过失。宁玛自宗认为，于入定细中观时，有无是非等一切万法全部抉择为空性，远离一切戏论，故于自宗无有丝毫违害。

如若证悟空性境界之此时，“有”的念头仍然明明显显地存在，那依靠大缘起因等推理进行详详细细观察又有何用处呢？应该破除的“有”的念头未能破除，对于不该破的所谓“实有”进行遮破究竟有何利益呢？绝对是徒劳无

益。这样一来，中观的诸多理证也成了百无一用，虽经观察仍未损毁凡夫相续中所具足的一切实执之故。

于此应注意一个问题，心之本性是空性、光明无离无合的，但以中观理进行抉择遮破时，对于其实有部分应当破除，那这时是不是已经留下了光明这一分呢？并非如此。在对实有部分进行遮破之后，对于与空性无二无别之光明本性也会同时有所了认，否则于圣者根本慧定前明朗朗的一个法始终不能破，而空性部分已经遮破的话，原本存在的明现部分仍然存在，那中观观察的诸多理证已经无有丝毫用处了。

对于世俗中的一切法，若以中观理详细观察则根本不存在经得起观察的一种法，故而他宗所许随顺世间老人承认的说法也无法立足。在这一问题上，麦彭仁波切曾对札嘎活佛做过如是宣说：若如是承许，则于安立名言时必须首先询问世间老人的意见，之后才能安立自宗观点，但这一举动根本无有任何必要。有关这方面的辩论，麦彭仁波切在与局萨格西的辩论书中也通过教证理证进行过鞭辟入里的分析。

己三、无遮单空非为究竟见之理：

若除所破无遮外，无有其余之实相，

彼执不得现分故，见修行之一切时，

为何不成无所见，因修需恒随实相。

除所破实有之无遮法以外，如若无有其他的一种实相，也即所谓的究竟见解是唯一的无遮单空，那于此见解前，第三转法轮所抉择之显现光明根本无法成立，于见、修、行之一切时分均以单空为主，根本无有显现，如此一来，岂非已经成为无有所见。

“无所见”若从广的角度解释则与外道断见派无有差别，从狭义方面来讲与小乘宗别无二致。

所谓的见解，从空性角度虽然可承许为空性无我的智慧，但显现若不存在，那世俗积累福德资粮也已经成为痴心妄想。欲想成就佛果必须圆满福慧二种资粮，智慧资粮即法无我、人无我之空性智慧，福德资粮则是世俗中的上供下施、顶礼膜拜等。但是，若见解、修行、行为等一切均为空性，那最后得果时也仅能现前无色界的一种单空，除此以外再无他者。

现在禅宗也有类似现象。如果已经真正获得一定境界倒是非常不错，对于个别顿悟根基者来说，这一点也非常合理，但对于不是此种根基的众生而言，仅仅承许一切都不存在之单

空，将贪嗔痴等均限定于“无”这一界限当中，名言中念咒等积累福德资粮的善法全部抛之脑后，这样就很难现前现空双融的究竟境界。

宁玛自宗的不共特点，即于见修行果一切时分均未远离显现、空性二者，于显现中积累资粮、修习慈悲菩提心等，而任何万法于正在显现的同时即是空性的本体。于凡夫地时即如上一般如理如实地修持，当境界越来越向上时，其悲心不再是有缘的悲心，智慧空性也并非分别念中所想象的一切皆不存在的一种空性。但这一点于凡夫相续中很难生起，故于凡夫地时，空性即是法、我皆不成立，显现即缘无量有情所生起的悲心，于此空性显现当中，名言中的因果不虚等无欺存在。

因此，于入定时以空性为主，出定后得位，世间一切名言如同彩虹般无有丝毫混杂而显现。在真正达到一定境界之后，胜义谛与世俗谛二者可以无碍双运，但于此之前，抉择胜义谛时，一切万法皆为空性，世俗中万法的显现是不灭而存在的。

故凡夫众生对于空性、显现二者仅以轮番的方式进行修持，但若承许为单空的话，则有很多过失。麦彭仁波切于《三本性论》以及两

大辩论书中均再三强调：单空并非究竟见解。这并非是针对札嘎活佛与裔萨格西宣说的，实际上，现在藏汉两地有许多自诩为大乘佛教徒的修行人，他们在破析空性这一问题时仍然仅停留在单空这一层面上，这种现象非常多。

所谓的修行必须随顺实相义，真正的实相即是“深寂离戏光明无为法”，这就是释迦牟尼佛所证悟的诸法实相，根本不是一切皆不存在的单空，如果自己的修行并未随顺万法之实相，就说明已经修偏了、修错了。

丁二（分说宁玛巴自宗）分三：一、依全知龙钦巴观点宣说自宗；二、旁述他宗之辩论；三、依二谛分别抉择之理。

戊一（依全知龙钦巴观点宣说自宗）分三：一、略说；二、单空非自宗究竟观点；三、真实广说。

己一、略说：

故依龙钦巴观点，应当如是知自宗，
若是真实之中观，须是双运大中观，
抑或离戏之中观，因以圣者入定慧，
及其同分而抉择，灭有无等诸边性。

此处麦彭仁波切根据全知无垢光尊者的观点建立了自宗。希望大家对每一个问题自宗是

如何分析抉择的一定要提起重视，并且于相续中反复串习，在学习中观时，如果对他宗说法以及自宗观点都未能清晰掌握的话，那就根本称不上修学中观了。

有关宁玛巴自宗，楚西降央多杰在他的讲义中说：据说智悲光尊者属于自空派，明朗罗扎瓦是他空派。实际上，明朗罗扎瓦所承许的他空与无垢光尊者的观点无有丝毫差别，这一点从《三戒论大疏》中可以明显看出；而根据智悲光尊者《功德藏》的观点，他所许之自空与无垢光尊者的观点也可作等量齐观。

有些人认为，智悲光尊者的自空与格鲁派所许之自空无别，明朗大师的他空与觉囊派之他空不相上下。其实不然，若能真正理解自空与他空的含义，宁玛巴在抉择光明这一分时，与觉囊派无有差异，故而可以承许为他空派；在抉择第二转法轮的空性一分时，智悲光尊者等不论何者，与格鲁派所抉择的空性也无有点滴差别。楚西降央多杰在讲义中也是用了一种不敢肯定的口气——据说智悲光尊者属于自空派、明朗罗扎瓦是他空派，但若真正了知自空、他空之本义，也就根本没有必要对此强加区分了。

智悲光尊者对于龙钦宁提派的恩德相当大，依靠他的加持获得证悟的人可谓数不胜数；而在宁玛巴戒律方面的传承险些中断时，明朗罗扎瓦出世，依靠他使之得以恢复。因此，对于宁玛自宗而言，二位尊者的恩德非常大。总而言之，智悲光尊者、明朗罗扎瓦、无垢光尊者、麦彭仁波切，他们的观点完全一致，只是个别说法有所差异而已。

所以，依照第二大佛陀全知无垢光尊者的观点，自宗承许真正的大中观是双运大中观或离戏大中观，前者指释迦牟尼佛第三转法轮之光明与空性无二无别之境界；后者则指佛陀第二转法轮远离一切执著戏论之境界。如此殊胜的大中观境界，主要是圣者入根本慧定的境界，在它面前是远离一切戏论的，一切都是清净与光明大双运的。这样一种境界，虽于凡夫众生前无法现前，但与其相似的境界可以现前，对此如理抉择即是真正的中观见解。

抉择此中观见解之时，已经灭尽一切有无、常无常等全部执著，这就是宁玛巴自宗真正的见解。

现在虽有很多人并未真实通达此善妙的双运见解，但应该虔心发愿——愿我相续中早日

生起离戏双运的中观境界。以前的诸多高僧大德也是这样讲的：当自相续中生起无伪菩提心与空性见时，他人哪怕仅仅闻其声、见其身也会获得不可思议的加持，甚至此人以无记心对他人开玩笑等，也会使凡与之结缘者获得加持、悉地以及力量。

我们每个人都在心中盼望能够在最短时间内获得与无伪菩提心无二无别的空性正见，如果何人真正于相续中已经获得了如此殊胜的境界，则此人虽然未对自己作特殊加持，但仅仅见到他的身影、听闻他的声音，也会于自相续中种下非常殊胜的善根种子。同样，许多弟子相续中的善根还未成熟但即将成熟时，不必说听闻上师法王如意宝宣讲空性法门，依靠其相续中的无二智慧，即使仅仅听到上师开玩笑的音声也会于相续中获得无法言说的加持。

己二（单空非自宗究竟观点）分二：一、彼者仅为相似见解之义；二、彼与究竟见之差别。

庚一、彼者仅为相似见解之义：

仅仅单空作对境，彼道偏堕于二谛，

故为相似之见解，非为双运与离戏。

若仅以单空作为中观见解之对境，则已经

偏堕于相似胜义谛的一方，这只是一种相似见解，并非真正的双运或离戏见解。

《中观庄严论》云："生等无有故，无生等亦无。"《四百论》中说："由无有性故，无性亦非有，有性既非有，无性依何立。"所谓的单空对从未学习过宗派者来讲，若将人我、法我等全部抉择为空性也是极其殊胜的，但相对于中观派来讲，不要说中观应成派，即使对中观自续派也是一种比较低劣的见解，故而它既不是双运大中观也不属于离戏大中观。

庚二、彼与究竟见之差别：

双运即指有与无，显现空性均等性，

然此胜义单空界，唯一有境之缘故。

所谓的双运，对于有无、常断以及空不空等全部安立为等性，并未偏堕于任何一方，而此处所讲的胜义单空境界，仅仅属于有境的一种单空执著，因此这种说法肯定不合理，根本称不上双运大中观。

戏论即是有无等，一切所缘之形象，

此尚未离无戏论，于彼仍旧执著故。

戏论是指有无、空不空等一切所缘形象，而单空实际并未远离此种戏论，仍然执著一种单空境界，因此根本不能将单空称为离戏大中

观。

己三（真实广说）分二：一、究竟大中观前无有承认；二、名言中观有二谛之承认。

庚一、究竟大中观前无有承认：

是故大中观之前，无有任何所承认，
已证现空平等性，远离有无是非等，
一切破立戏论故，依实相义一切法，
以理不成有承认，于任何法皆不许。

真正的大中观无有任何承认。中观自宗分两个方面，首先是远离一切戏论的大中观，也即修习中观的瑜伽士通过中观的分析方法进行抉择之后所现前的智慧，于此智慧面前无有任何执著戏论。

修行人通过精进的闻思修行，依靠中观各种各样的推理方法真正抉择并获得大中观的空性智慧时，所谓的存在不存在等一切承认根本无有。于此证悟殊胜境界的瑜伽士面前已经真正现见了现空等性，是非有无等一切现似矛盾之法于其前完全平等，已经远离一切戏论，如《智海经》云：诸法皆不成，不许有或无。分别念前所现一切破立之法均属戏论，如柱、瓶等皆为空性之遮破，或光明等存在之建立，诸如此类的破、立万法全部都是戏论之法，依照

实相如理观察万法时，一切诸法均不能依理成立。

当然，非依理成立之法并非中观自宗，如名言中承许如幻如梦的显现，此许是不是中观应成派依理承许的呢？并非依理承认。因此，根据诸法的实相而言，从万法本体来讲无有丝毫可承认之法，故于此定解面前一切法皆不承许。

作为修行人，应力求于相续中获得如是证悟极为重要。在仍未生起此种定解之前，一定要再三祈祷上师三宝加持，希望早日于相续中无碍生起，并且通过精进努力的闻思，潜心研究有关中观方面如《入中论》、《中论》、《四百论》等论典，对其中所说教义反复思维、深入体会，这样一来，即使不能获得真实证悟，也会得到相似的一种理解，这一点于凡夫地时完全可以获得。有论师说：若能长期闻思有关中观的论典，如幻如梦的境界必定会自然而然获得。因此，通过闻思中观法门，自相续中实有执著的习气必定会越来越减少。

所谓大中观的境界是圣者入根本慧定的智慧，作为凡夫人虽然暂时不能通达远离一切破立等戏论边执的境界，但与其相似的一种境界，

比如通过详详细细观察，一切有无是非都是不成立的，自心的真正本面既不是有也不是无，既不是空也并非不空，诸如此类的见解必定会逐渐生起。若能具足大圆满方面的相关见解，则于中观当中也仅是说法不同而已，实际二者无有任何差别，如若对中观有所理解，对大圆满所宣说的本来清净等道理也会轻而易举的圆融一味。

于究竟的中观境界前无有丝毫可以承许。真正认识到自心本性时，即会了知一切有无是非等根本不是万法之实相，这一点，通过闻思于相续中渐次修习相当重要，否则不可能无缘无故在相续中生起如此殊胜的定解并获得证悟。

庚二、名言中观有二谛之承认：

如是究竟实相义，虽无承认现相中，

名言量前之二谛，各自均有所承认。

在大中观面前虽然有无是非等皆不承认，但于未通达此理的凡夫前，仍存在名言中对于二谛之分析，这一点必须承认。

在如是究竟的实相意义中，一切现相万法皆无任何承认，无有任何区分，空即是现，现即是空。虽说如此，但于辨别后得时，从暂时

名言量的角度，对胜义、世俗二谛必须进行区分，《父子相会经》中说：所谓的二谛非从他处了知，而由佛陀自己所了知，除胜义与世俗二谛外，无有第三谛。月称论师于《六十正理论释》中说：观待世间智而安立二谛。意即于实相中无有任何可以承认，是远离一切戏论的，若承许现或空即有过失，而于现相中应该承许胜义谛与世俗谛，其中，暂时之空性为相似胜义谛，究竟离一切戏论的空性为真胜义谛，世俗谛亦可分为真世俗与假世俗二者。

因此，从实相而言无有任何可作区分者，但暂时来讲，可以有胜义谛、世俗谛二者，否则对万法之实相也无法合理解释。

二者倘若观待于，二谛无别之实相，

仅是各自之现相，观待现见真义智，

二量亦是相似量，因一不能执二谛。

于名言量前，胜义谛与世俗谛虽然存在，然而此二者若观待二谛无别之实相则仅是名言中的一种现相许，实际根本不存在，这是从外境方面来讲。若从有境角度分析，现见一切万法本相的唯一即是佛陀的智慧，于其面前，所谓的胜义量与名言量仅是相似之量，以二者中的任何一者均无法真实了知二谛。

何为相似量？于抉择空性的胜义智慧面前是否存在显现之名言呢？根本无有，完全是抉择空性的一种智慧。于抉择现相时是否存在空性这一分呢？也是没有的。因此，以其中一个量根本不能清晰了知另一量所抉择之对境，这就是所谓的相似量。

然而佛陀的真正之量并非如此，于它面前此二量并未分开，是完全融合于一处的。比如凡夫众生以胜义量抉择万法时，可以了知一切万法皆为空性，此时光明现分根本无法进行抉择，若想对此明现分如理抉择必须具足第二量；但于圣者根本慧定面前，心性之本体为空性，光明与此空性无离无合而存在，对空性、光明二者皆了如指掌。

故而，圣者入根本慧定的智慧与凡夫分别心面前的智慧有天渊之别，麦彭仁波切说：凡夫所拥有的仅是妙慧，而入根本慧定时方能称之为大中观的智慧。于圣者入根本慧定面前，既可以现见空性也可以现见光明，此二者并非轮番而是同时存在，这就是所谓的心、如来藏或者觉性。

对于入定根本慧与出定慧二者必须加以区分，于此处，麦彭仁波切已经作了非常清晰的

辨别分析。当然，若不欲通达中观法理者，对此大可置之不理，但如果真正想通达的话，这一点是非常关键的。既然说一切万法都是空性、光明无离无合的，那我们为什么不能现见？凡夫众生的肉眼或者分别念存在一定的界限，唯有通过修行消除障碍获得某种境界时方可了知。很多经论中说：到一地菩萨以上时，空性与光明可以同时现见。但凡夫时，胜义、世俗二量不能同时执著，见到其中一者时不能现见另一者，这就是有境上的差别。

因此，佛陀为了适应部分众生的根基，于渐悟者前安立了中观自续派与中观应成派，或者说，首先抉择显现，其次将显现抉择为空性，最后将空性也抉择为离一切戏论，如是渐次分析，即使钝根众生也可以逐渐接受。

是故二量即妙慧，彼二衡量瓶等时，
获得现空二本体，一有之时另无有，
凡夫心前此二谛，只是轮番显现故，
二谛分别衡量时，成立有此二承认。

前面说，胜义、世俗二量，一者现前时另一者无法现前，故此二量仅称之为妙慧而并非智慧。

妙慧与智慧有一定差别，于此处，胜义量

与世俗量可称其为妙慧。以此妙慧观察万法本性时，可以获得显现与空性的两种体性，比如依靠中观的大缘起因、离一多因等进行观察，瓶子等一切万法的体性皆为空性；同样以瓶子作为对境，通过观现世量进行观察时，眼前所见即是瓶子，身体接触也有碰触之感，其显现部分无欺存在。因此，通过此二量观察时，可以获得显现与空性二种体性。《入中论》中说："由于诸法见真妄，故得诸法二种体。"对诸法现见有真的一分与虚假一分的缘故，可以安立胜义谛、世俗谛二者，此二者是由妙慧进行抉择的，并非于智慧面前如是抉择，若以智慧抉择，则空性、显现一味一体无二无别，根本不存在种种差别分析。

因此说，依靠胜义、名言二量进行观察时，一切万法可以分别得到空性、显现二种体性。这时，一者存在的同时另一者并不存在，如以胜义量对瓶子等一切法作如理抉择，即可得出一切法均为空性的结论，所谓的瓶子仅是一种假象，并不存在。与此同时，显现是否存在呢？并不存在。而依靠名言量观察瓶子等法时，六根前可以真实显现，此时所谓的空性并不存在。故说具烦恼束缚的凡夫众生之境界是有限的，

于根识前一者存在时另一者根本不会存在，此二者只能以轮番交替的方式现前。

应该了知，于凡夫前，真正的入根本慧定并不存在，但对中观等法理有所了知之后，与根本慧定比较相似的一种境界于凡夫地亦可获得，也即通过种种推理或者上师指点，了知一切万法皆是空性，此空性与光明无二无别。这样一种境界于后得位时深信不疑，比如瓶子虽然显现，但此显现的本体与空性一味一体，此境界于凡夫时可以相似现前，麦彭仁波切于许多论典中说：如同画月般的定解，于凡夫众生前可以显现。

对于任何人与物，虽然存在各种想法、行为等，实际仅是于如幻如梦中存在，对它的我执也好法执也好，不论身体还是心识，一切皆如虚空般，全部是空性的，只是依靠种种因缘和合，可以现见此人此物，虽然现见，此显现也与彩虹无二无别，均是一种幻化的存在。一切万法虽如幻般无欺存在，但于此显现之中可以对空性生起一定的定解，这一点只要对中观稍有定解者必定会无碍了知。

一切情器世界等万法，其本体上即是空性的，这并非仅是一种说法，实际真正通过理论

进行如实抉择分析即可了知，万法本体就是空性，若非如此，则一切都不合理。对于这一点，凡夫人暂时只能以轮番方式交替现见，不能像圣者根本慧定那样同时存在，故于此凡夫地时必须承认胜义量与名言量二者，因二取未消融于法界之前，虽于道理上完全了知，却仍然存在一定的执著，就像幻化师虽对自己所幻化的美女存在一定贪心，却不会出现欲与之共同生活的念头。因此，修学中观到达一定程度时，虽仍然存在某种程度的执著，但此执著与从未修学中观者相比，已经不再像以前那样根深蒂固，其中存在相当大的差别。

戊二（旁述他宗之辩论）分二：一、如此承许则有如上之过；二、辨析此义。

己一、如此承许则有如上之过：

若谓上述于他宗，所说有无之承认，

二谛承许自相违，自宗岂不有同过？

如果说存在名言中衡量显现、胜义中衡量空性两种观点，那这是不是中观自宗呢？若是中观自宗，则如前对他宗所说存在有无两种承认的过失，你们自宗也同样不可避免了。

己二（辨析此义）分二：一、具分析故无过失；二、叙彼理由。

庚一、具分析故无过失：

我等对此作分析，辨别后得道中观，

正行入定之中观，粗细因果或心智，

大小中观之差别，方说之故岂有过？

前译宁玛巴根据无垢光尊者的观点，对于对方所提出的问题早已做过透彻分析，也就是说，对辨别后得中观与正行入定中观作了非常细致的区分，于辨别后得中观时，胜义、世俗二者应该分开，既存在胜义量也存在世俗量，以其中一者对万法抉择时，另一者可暂时不作分析；于正行入定中观中，一切皆不承认，都是远离一切戏论的，此时可通过中观最究竟见解进行衡量。

其中，前者可称为粗中观，因其属于凡夫前较为粗大的一种境界；后者仅以圣者的根本慧能够了达，故而称为细中观。或者，一者为因中观，一者为果中观，中观应成派所承认之究竟观点由因而来，也即如中观自续派所讲——二谛分开承许，必须依靠相似胜义才能到达殊胜的胜义宝殿一样。因此，所谓的道中观，也可以将其称为因中观，而最究竟的圣者根本慧定即称为果中观。从有境角度而言，一者是心之对境，一者为智慧之对境。也可以称为小

中观和大中观，若仅从某些人所证悟的单空境界来讲，这并不属于大中观，只能称之为小中观。麦彭仁波切于其他论典中说：心与智慧是从有境角度区分的，粗、细中观是从对境分的，因、果中观是从能生所生分的，大、小中观是从自境界之体相而言的。

自宗承许有承认与无承认两种观点，即圣者根本慧定时无有任何承认，暂时而言可以有承认，如此分析抉择时，无有丝毫过失存在。

这以下主要阐述自宗观点——修行人首先应依照次第逐步修行。

显宗与密宗见解相比，从光明角度来讲，后者远远超胜前者，而显宗一般分为有部、经部、唯识、中观四者，中观也分自续派与应成派，其中应成派是显宗最高的见解。不论格鲁派还是宁玛派，许多派别都希望能够抉择中观应成派的见解，实际以应成派祖师的诸多论典进行衡量时，个别派别所持中观观点其实并非应成派的真正观点，根本未达到此派究竟观点这一层次。

唯识也可分为随理唯识与随教唯识两种，其中虽有相近于中观观点的个别说法，但仍然存在执著自心实有的观点，此宗派绝对无法与

中观应成派相提并论。汉传佛教部分人认为唯识宗已经远远超胜中观宗，其实这一点根本无有任何教证、理证，若说唯识的究竟观点与中观比较相近尚且可以理解，但诸多唯识论师的内心应该非常清楚，唯识是否具足如中观宗那样将万法抉择为空性的一种理论？根本没有。既然不具足如此殊胜的理论，仅仅口头上说自宗已经超胜中观，那也仅是建立一种宗派而已，根本不存在教理等任何依据。

因此，应承许大乘可分为中观与唯识，唯识的究竟观点与中观有相同之处，这一点自宗也是承认的。

一般学习中观法门时，哪些地方应该承认？哪些地方不应承认？对于诸如此类的问题一定要善加辨别，若对此类问题能够真正抉择，对于中观进行实修也会轻而易举。

庚二（叙彼理由）分四：一、以入定后得分别承许故无彼过；二、观待之法非为究竟实相；三、承许胜义、世俗异体一体皆有过失；四、依此破除其他邪见。

辛一、以入定后得分别承许故无彼过：

是故所谓大中观，究竟自宗无承认，

自宗根据无垢光尊者《宗派宝藏论》、《如

意宝藏论》所宣说的观点进行抉择时，可以将中观见解分为暂时与究竟两种，究竟时无有任何可以承许，暂时的见解无论如何应该有所承认。

前文驳斥他宗时说，有承认、无承认二者同时承许有诸多过失，那自宗会否出现上述过失呢？

不会出现此等过失，原因是自宗已对暂时观点与究竟观点做出区分，并且在入定、出定时各自做出不同承许，根据出定后得观点而言，中观自宗应该有所承认。月称论师于《入中论》中前半部分以破自生、他生、共生、无因生抉择了自宗无有任何承许，万法除大空性外无有任何成立之法；于后半部分，则对每一个法之法相分别做出明确阐述，并对五道十地进行逐层分析，将其中所包含的道理详详细细地作了抉择。由此可知，一切所许于后得时应该如是安立，不然一概承许一切时分皆不作承认或一切时分皆有承认都有各自不足之处。故而，自宗应根据暂时、究竟，或者入定、出定进行区分，如此一来，可以做出有、无两种承许。

所以究竟来讲，中观自宗见解无有任何承认，一切万法如果真正存在自生、他生等实质

之法，那任何人也无法予以否认，因为众人对事实存在之法绝对无法抹杀，应该是众所公认的，这一点不要说学习宗派者，即使稍有明智的人都会承许。

后得分现二谛时，二谛各自之正量，
所衡量之诸破立，均为破斥各邪见，

圣者于辨别后得时，整个万法暂时可以分为真、假两个方面，此二者必须依靠胜义量与世俗量进行衡量，通过二量如实抉择时所出现的破、立二者，可以破斥各自所执持之邪见。

通过名言量进行抉择时，一切万法因果不虚、三宝加持不可思议等无欺存在，以此可以破斥前后世不存在、三宝不具丝毫功德、恶趣无有痛苦等名言中各种各样的邪见，与此同时，可以建立名言中因果轮回不虚存在、三宝功德无量无边。名言中诽谤万法的一切邪知邪见必须遣除，其中所蕴含的真理也必须建立，故此通过名言量如理破立非常重要。

以胜义量进行衡量时，有些人认为神我存在、万法实有存在，为断除此种邪念，使其对万法于胜义实相如理通达，故对万法离戏与空性的道理必须如实建立，对胜义中也存在实有不空之法的观点必须予以破除。

因此，从最究竟的角度来讲，中观自宗无有丝毫可以承认之处，而暂时胜义中不存在、世俗中存在的道理应该承认，胜义中不存在可以通过胜义量进行抉择，世俗中存在则应依靠世俗量如理抉择。如此抉择之时，为使各自面前出现的种种邪知邪见得以遣除，依据二量做出相应承许也就显得尤为重要了。

一切万法于胜义中皆为空性、离一切戏论，但于名言中，诸法皆如幻如梦而存在，对此二者之间的差别应善加分析。莲花生大士说：见解不应偏堕于行为。由于行为十分低劣的缘故，见解不应如是跟随，现在泰国、斯里兰卡等地，他们所行持的是小乘行为，其见解也堕于此中时，稍微违犯戒律即无法自拔，非常痛苦，因此，见解不应堕于行为之上。然而行为也不应时刻跟随见解，若见解高高在上，认为一切善恶皆为空性，而行为也如此随行，则会出现恶见满天的不良状况。见解、行为二者之间的关系必须妥善区分，否则，就如现在个别人那样——见解上并未证悟空性而行为已经证悟了，这是绝对不合理的。

因为本性中无有，任何破立承认故。

究竟来讲，所谓的破与立都是无有的，就

像做梦时，于正在做梦之正量面前虽然呈现种种破立，然而醒觉之后，梦中所现之破立根本不复存在，故而五道十地、涅槃功德、轮回过患等所有的概念于实相意义上根本不存在。《中观入智论》中说：破立二者均不存在。也即破立是唯一需要破除的。麦彭仁波切于前文说：于究竟见解时，无遮非遮二者皆不承认。

这一点通过自身体验也会有所了知，显现、空性、轮回、涅槃等于名言中暂时可以安立，也可以区分清净、不清净，就像做梦时下有监狱上有宫殿，若犯律法则堕入监狱，若依种种行为如法行持则会居于华丽宫殿之中，然而，如是种种显现于醒觉之时皆是幻化，如此而已。因此，名言中虽存在束缚、解脱等形色各异的显现，其实于实相中并不存在。

上述所说之理非常甚深，一般凡夫初学者很难真正领悟其中蕴含的究竟义理，故而佛陀以梯阶方式次第宣说种种法门的原因即在于此。

实相本性中二谛，亦不偏于任何方，
无论如何二承认，亦无真实成立故。

从真正实相来讲，所谓的胜义谛与世俗谛不会偏堕于任何一方，比如胜义中万法空性，

但万法并非仅偏于此空性一方，而世俗中万法可以显现，却也并未仅仅偏于显现一方。无论如何，虽暂时于名言中承许二谛存在，而实际二谛无有丝毫实质，在究竟实相中，无有任何破立承认之法。

有承认与无承认，亦是仅就现相言，
暂时二者分别言，真实互不相违故。

此处说，所谓的有承认、无承认只是暂时于现相当中如此承许，这与真正实相完全不相违，因为从暂时现相角度而言，一定要承许胜义、世俗二谛，而且抉择二谛之胜义量与世俗量也必须承认。这一点无有任何抵触、矛盾之处，也不会存在丝毫过失。

辛二、观待之法非为究竟实相：

无堪观察等过失，有实法与无实法，
不堪观察终一致，暂时观待仅假立。
未经观察共称有，即是现相非实相。

暂时如此承认时，通过中观教理百般观察也不会出现任何过失，中观应成派对自续派所发三大太过也根本不会落于自宗头上。由于有实无实等一切法根本经不起胜义观察，因而不会出现堪观察等诸多过失，因柱子、瓶子等有实法真正依靠缘起因、离一多因等中观正理进

行观察时，一丝一毫也不存在；而无柱、无瓶、虚空等无实法也根本不存在。因此，自宗虽暂时承许有、无两种承认，却绝对不会出现上述所说之过失，无论如何承认，仅是暂时观待假立而言，实际并未承认任何实有之法。

暂时未经观察假立存在的法只是一种现相，并非实相之法。有些论师说：所谓的承认须通过三种观察，即不经观察时形形色色的万法可以了然呈现；稍作观察时，一切显现均成空性；进一步详细观察时，空性也不存在，全部都是远离一切戏论的。因而依据次第宣说，即观现世量、净见量、胜义量等如是逐层安立的原因即是如此，六根前所显现之法本来存在，未经观察时，昨天的河流今天依然存在，轮回、涅槃等法也可以假名安立，所谓的存在或不存在根本无法进行抉择，这是观现世量前所获得之量；若对其稍作观察时，则会获得清净之显现，此时仍然属于名言范畴；继续观察时，由净见量所得之法也是空性，无有丝毫存在；再次观察，空性也并不存在，是离一切戏论的。

各种量均是一层一层依照次第安立的，但现在世间上的人们对任何量也不通达，对任何法也不观察其本质，对现相、实相根本不作分

析，只是随随便便依靠自己的分别念胡乱安立，月称论师说：对自己眼前所现之法也应详详细细地观察，实际所谓的眼见为实也是一种迷惑现象，真正观察时根本没有可靠之处。之所以称为世俗的原因，即一切万法都是虚假的，无有丝毫真实可靠之处，人们虽然现似存在日常的行住坐卧等一切威仪行为，但实际都是在假象中运行的，何时真正通达万法真相、了达心性本面时，就再也不会转生于轮回三有中感受无量无边的痛苦了。

因此，依靠密法的强性加持力与窍诀顿悟自己心的本来面目非常有必要，通过上师本尊的加持力，如若已经真正了达心性本面的话，凡夫人虽然尚且不能停止饮食，无法真正安住，但与从未修学宗派或尚未通达自心本义之前相比，必定会出现迥然有别之差异。

通达心性的方法多种多样，通过闻思、辩论以及依靠祈祷上师本尊，或如如安住观察自心均可有所了认，无论如何，依靠种种方法寻求自心本性十分有必要。

现在世间上大多数人都是追随迷乱现相而竞相奔走，他们根本未能通达万法实相。就像梦中生子时，心中生起极大欢喜心，后来幼儿

夭折，此时又生起极其强大的痛苦，其实生子之有实法与子死之无实法二者，均是梦中的一种迷乱假象，根本无有丝毫差别。同样道理，所谓的有柱与无柱，或者空性与显现，这些与梦中的生子与子死无有任何差别。上述道理在无垢光尊者的《虚幻休息》中均有详细讲述。

观察无实之理智，所见许为实相义，
观待世俗为胜义，观待究竟假胜义。

通过观察无实之理智所现见之法，可承许其为实相义，比如依空性正理对万法进行抉择，之后获得万法皆不存在的单空，从所见角度来讲，观待世俗可将此称为胜义谛，若观待一切万法实相之义，也仅将其称为相似胜义谛。麦彭仁波切在给札嘎活佛的辩论书中说：中观自续派暂时安立的是假胜义谛。假胜义谛仅是一种单空，而单空也不存在、远离一切有无执著之相，则称为真胜义谛，此即中观应成派所抉择之究竟境界。

然而，观待世俗来讲，上述所谓的相似胜义也可称为真胜义谛，但观待究竟实相则仅是一种假胜义谛。《中观庄严论》中说："若依分别念，成俗非真实。"单空仍然属于分别念的境界，故而只是世俗谛，并非胜义谛。清辨论师

于《中观藏论》中云："于此若无有，真实世俗梯，欲上胜义楼，智者非应理。"从最究竟观点衡量，单空之相似胜义仅仅是一种世俗谛，若仅通达单空，中观自宗根本不会承许其为胜义谛。

当然，针对从未修学宗派或者初学者，仅证悟单空或了知人、法皆不存在之理的功德也是非常大，《四百论》中说："若谁略生疑，亦能坏三有。"但就中观应成派的究竟见解而言，这也仅是一种世俗谛，根本称不上胜义谛。

辛三、承许胜义、世俗异体一体皆有过失：

实相现相若互违，有二谛异四过失，

实相现相非他体，有二谛一四过失。

实相现相如若相违，或将实相、现相二者分开安立，则会出现四种过失，根据《解深密经》所说：一、证悟胜义时，以世俗未包括其中之故，仍然无法获得成就；二、诸法具有法与有法的关系，若二者分开，则如同柱子的本性不是瓶子，万法的本性也应不是空性胜义；三、胜义谛应成不是世俗谛之空性，承许二者异体之故；四、证悟万法空性者，以二谛分开安立之故，依靠世俗谛仍会生起烦恼。

假设二谛并非他体而是本体一体的话，也会出现四种过失：一、如同凡夫能够现见世俗谛之色法一样，也应现见胜义谛；二、若许二谛一体，则凡夫依靠世俗谛得以增上烦恼之故，依靠胜义谛也应增上烦恼；三、如许二者一体，则如同胜义与法界不可分割一样，世俗也应与法界不可分割；四、由于世俗万法勿需寻觅，可以现量见到，胜义谛也应无需依靠上师窍诀而获得，而是轻而易举唾手可得。

对于胜义谛与世俗谛，或者实相、现相二者，既不能承许一体也不应承许异体，否则各会出现四种过失。究竟而言，胜义谛与世俗谛无有任何承认；暂时来讲，二谛观待智慧的有境可以如实安立，但也并非本体上以一体或异体存在，如若不然，凡夫现见柱子时即应通达胜义谛，或者胜义谛亦非世俗谛之本性，有诸如此类的种种过失。

有人认为：既然不是一体，实相现相又如何双运呢？如同火与火的热性一样，这仅是分别念中的无二双运，真正的无二并非分别念所执著的非他体之一体，故以此处所说之义可以表明，真正的无二双运已经完全超出分别执著的一体异体。虽然，诸多论典在说明现空双运

时均以火和火的热性或水与水的湿性等进行表示，但这也仅是为说明其本体而作的一种比喻，实际来讲，法与法性并非分别心中所想象的一种显现与空性无别，如若不然，火与火的热性于名言中不可分割一般，法与法的空性于现相中也不可分割，如此一来会出现非常大的过失。

辛四、依此破除其他邪见：

依此当知佛众生，亦是实相现相别，
于此许为因果者，乃是小乘之观点。

依靠上述道理可以了知，佛陀与众生只是实相、现相之别。许多经论中说：一切众生皆具如来德相。一切众生从实相角度即是佛陀，但从现相而言，并非一切众生均是佛陀。为什么呢？从现相角度，佛陀已经无余遣除一切障碍、断除一切过患，具足五道十地一切断证圆满的究竟果位，而凡夫众生业力深重，具有一切烦恼束缚，对于人无我、法无我的智慧根本未能通达，故于现相中二者具有相当大的差别。

分析问题时区分实相、现相非常关键。现在许多大德给他人讲经说法时，未能区分实相、现相的缘故，由此导致产生了诸多矛盾，比如，有时说凡夫众生本自具足佛陀一切圆满断证功德，有时又说众生需要修道遣除罪障，最后显

现成佛，这样一来，既然本来就是佛，为什么又需要通过修道显现成佛？与此类似的很多问题都会自然而然产生，并由此出现了许多疑惑与争论。

实际上述问题均是由未能妥善区分胜义、世俗二谛所导致，从实相而言，虽说众生即是佛陀、万法本自清净，但并非一切众生均能现见此等实相，比如柱子原本是刹那刹那的无常性，然而从未修学宗派者对此并不了知，他认为今天的柱子即是昨天乃至前天的柱子，因而柱子的实相虽是无常，但以凡夫众生之肉眼根本不能现见柱子刹那刹那的变化。

器情世界一切万法应存在实相、现相之别，这一点不仅是修学宗派的佛教徒，即使稍微学习过物理、化学等世间知识的人也会明白，众生眼前所见的一切迷乱显现，与它的究竟实相并不相同，比如一条缓缓流淌的河流，似乎前年见到了这条河，今年仍然见到这条河，但真正对其进行观察，实际前年所见河流早已随波汇入大海，今年的河流根本不是前年的河流。同样道理，根据《宝性论》等三转法轮了义经论的观点，众生相续中具足的如来藏是从实相而言的，它虽然可以显现，但不应将其错认为

现相。

对于众生与佛陀，有人认为二者是因、果的关系，也即以前是众生，通过修道后成为佛陀；以前凡夫地时一切地道皆不圆满，最后现前正觉时所有功德全部圆满究竟。但这仅为小乘观点，并非大乘所许，有关大乘观点于无垢光尊者的《大圆满心性休息大车疏》中有详细讲述，续部中说：显宗认为众生为佛陀之因，密宗承许众生即是佛陀。实际来讲，众生与佛之间有能遣、所遣的一种关系，也即遣除一切障碍后可以现前圆满正觉佛陀，故大乘密宗承许众生即是佛陀，但此说法仅于实相上安立，现相上不能如此宣说。

不许实相与现相，为一体与异体故，

众生是佛当显现，正道修行无意义，

因中有果承认等，理证妨害皆无有。

自宗既不承认实相现相为一体也不承认二者异体，因不论承许哪一者，均会出现前文所说各自具足的四种过失。正因为没有承许实相现相一体或者异体，所以众生即是佛陀故一切功德可以现前，众生即是佛陀故修持五道十地也非常合理。

若承许众生、佛陀二者为因果关系，则会

出现因中有果的过失，《入菩萨行》中说：若因中也存在果，则有食用米饭即已食用不净粪的过失。但诸如此类的过失与妨害于自宗观点中是否存在呢？根本不存在。自宗于实相中承许一切众生即是佛陀，但现相上并不是佛。

也许有人产生怀疑：既然一切众生即是佛陀，为何佛所具足的相好圆满、断证功德于凡夫众生未能具足？

对此应该了知，虽然实相中具足一切相好以及所有断证功德，然于现相中，众生以烦恼业障的遮蔽根本无法现前，如同太阳被云层障蔽时，虽然具足万丈光芒却根本无法显露。

又有人提出疑问：既然一切众生都是佛陀，那凡夫众生的精进修道也无有任何必要，本来即是佛陀之故。

这种说法也不合理。实相中虽然是佛，但此实相未现前之前必须依靠修道断除全部障碍，否则如来之实相根本无法显现，如同沦落为乞丐的太子，在未能登上王位之前，根本没有权力享用一切善妙受用，同样，实相中众生虽是佛陀，但于现相中必须依靠修道断除障碍。

上述大多是自空派对他空派的一种辩论，实际对此以实相、现相进行区分的话，绝对不

会出现任何疑惑谬误之处。解释佛陀密意时这一点也极为关键，不然对于佛陀在第三转法轮如《如来藏经》等经典中所说的“众生即是佛陀”、“众生具足一切相好”等根本无法圆融解释。

个别对大乘教义一无所知的人经常口出狂言：“众生本来就是佛陀，不用修这个法、那个法，我早就是佛了。”实相上确实可以说本来就是佛，但现相上却并非如此。对于自空与他空之间的种种辩论，大家一定要了知其中要义，否则在解释佛陀了义经论时经常会出现相违的情况。

自宗确实具有一种非常殊胜的特点，正如麦彭仁波切于前文所讲：“是故此理若通达，龙树观点弥勒论，犹如蔗糖与蜂蜜，互为圆融易消化。”二转法轮与三转法轮所宣说的观点无有丝毫矛盾之处，只是释迦牟尼佛宣说的层面有所不同，实际都是圆融无违的。否则，对释迦牟尼佛所宣讲的教义分开执著，认为一者合理一者不合理，或者将个别观点推向外道宗派，这种做法根本不符合佛教徒的行为。

所以说，对众生、佛陀等，不能不区分实相、现相而作一概承许，这一点不仅佛教当中，

现在很多的物理学家、生物学家也非常清楚地了知——一切万法都有本质与现象的区分，本质虽然如是，但现象上不一定会如是显现，因此应该善加分别本质与现象；于佛教中称为实相、现相，一切众生在实相中可以称为佛陀，但于现相上并不是佛，对此一定要清晰了知。

实相虽然为如是，然为障蔽不显现，
是故应当勤修道，此乃自他所共许。

有些人认为密宗承许即生成佛，实际不仅密宗，如若翻开显宗的了义经典，处处都可以见到“乃至蝼蚁以上的众生皆是佛”等说法，从实相上讲，释迦牟尼佛与具足一切烦恼束缚的众生无有丝毫差别，然而于现相上确实存在很大差异。

实相上讲，一切万法是本来清净的，一切众生本来就是佛陀，但于现相上，以一切烦恼障、所知障遮蔽的缘故，本具的所有功德根本不能如实显现，故而为遣除烦恼障碍，必须精勤修道。这一点不仅宁玛巴自宗如此宣说，一切其他宗派也应该如此承认，否则，根本不能居于佛教行列之中。

其实显宗《如来藏经》、《涅槃经》中都有“众生即佛”的说法，但个别对诸多经典一知

半解的人，对经中教义片面理解，认为这样的说法有如何如何过失，以此仅仅表明他自己根本未能区分实相、现相，只是顺口胡说，对佛经教义妄加揣测而已，对于这种说法根本没有必要加以驳斥，也不具足丝毫价值。

戊三（依二谛分别抉择之理）分三：一、真实抉择；二、以此理宣说显密共同要点；三、故对名同义异者须善加辨别之理。

己一（真实抉择）分五：一、阐述彼之要义；二、宣说诸经论一切破立之理互不相违；三、遣除二力同等之争论；四、宣说分开二谛之必要；五、结彼之义。

庚一（阐述彼之要义）分三：一、分二谛承许故无过；二、具二取心前需承许二谛；三、以二量分别抉择之理。

辛一、分二谛承许故无过：

二谛互不相违故，有无承认怎相违？
亦非互为一体故，安立有无二承认。

胜义谛也即一切万法的真正本质，世俗谛是指未通达其本质之前的一种显现，此二者根本不相违，名言中应承认轮回、涅槃等一切都存在；胜义当中，从色法乃至一切智智之间的万法都不存在，这一点没有任何相违之处，麦

彭仁波切说：从空性角度应说为无遮，对此不必产生任何怀疑。

无垢光尊者引用《中观二谛论》的教证说：中观自续派于名言中承认为有，于胜义中承认为无有。之后又引用《入中论》的教证讲到了中观应成派的观点，因此，在宣讲中观自续派观点时，应将二谛分开——名言中存在，胜义中不存在。

中观应成派自宗也分入定、后得两种，于后得时抉择的观点，可以说与中观自续派观点完全相同。也就是说，中观应成派有适应顿悟者和渐悟者的两种法门，其中前者直接宣讲中观应成派自宗观点，为相应部分渐悟者的根基，则暂时抉择了与自续派相同的一种观点，即首先抉择单空无我，之后再为其宣讲中观究竟观点。

对于此种说法，个别论师并不承认，他们认为中观应成派不应区分真胜义、假胜义，麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中说：于此宗不应存在真、假胜义之分。根据这一说法，很多论师认为不应对中观应成派安立“假胜义谛”。虽然麦彭仁波切于《中观概要》中说“应成派是顿悟根基之补特伽罗的法门”，但一般来讲，中

观应成派也可分为入定与后得两种，其后得智与中观自续派观点完全相同，即胜义中不存在、世俗中存在。

如此承许，是否相合于中观应成派自宗观点呢？

月称论师说：为何将一切名言安立推向于他宗？这种说法完全不合理。因此，将后得抉择之中观观点承许为暂时的中观自宗也是非常相合的。

如此一来，因自续派最终也将融入离一切戏论之观点中，那不是已经与中观应成派没有任何差别了嘛！

并不相同。何为应成？即自宗无有任何承认，全部以应成的方式遣除他宗邪见，故此称为应成派，此派最究竟的自宗主要以入根本慧定为主，在这一点上与中观自续派完全不同。

胜义谛与世俗谛未承许为一体之故，应承认于胜义中无有、于世俗中有。中观自续派或者中观应成派后得位时抉择的此种观点非常合理，因为一切凡夫众生于能取、所取未消融于法界之前，胜义中不存在与世俗中存在二者的力量完全等同。

辛二、具二取心前需承许二谛：

乃至二谛分别现，有此执著之心前，

彼二力量永相同，不能断定有承认。

乃至显现与空性分开的执著心识未消于法界之前，也即凡夫众生于空时不现、现时不空，二谛的力量也完全相同——万法在显现的同时不能空、于空的时候无法现。

所谓的“空性合理，它是存在的；显现不合理，它是不存在的”这一点，对于已经了达万法唯心或者通达空性境界的瑜伽士而言非常相合，但于仍然存在执著分别念的凡夫众生前，胜义、世俗二谛的力量完全相等。

尤其执著心较重的人，于显现的执著习气尤为严重，这时，不能一概断定为一者存在一者不存在。如果一定要说“瓶子不存在合理、瓶子存在不合理”，这时有人也许会感到十分疑惑：瓶子明明在眼前存在，既能见到也能触摸到，瓶子不存在怎么能够合理呢？对他们而言，显现的力量似乎更大。然而对已经证悟空性的瑜伽士来讲，显现的力量非常薄弱，空性的力量极为强大。因此，《大圆满心性休息大车疏》中说“乃至二取未消于法界之前，仍然需要精进修道”的原因即是如此。

辛三、以二量分别抉择之理：

谓无实空之定解，谓有现分之定解，
二量轮番衡量时，各得见义称二谛。

何为胜义谛？何为世俗谛？所谓无实空性的定解，首先依靠缘起因、离一多因等中观理证分析，得出瓶子、柱子等一切万法均为实空，对此实空生起定解；之后万法于名言中无欺显现，如轮回不虚、前世后世存在、三宝加持不可思议、恶趣痛苦无量无边等有关现分方面的定解也已生起。也即依靠胜义与名言二量如理抉择，通过观现世量了知凡众生皆有生老死病，依靠比量推知轮回因果无欺存在；而一切万法本来清净，或皆为空性这一点，通过净见量或胜义量分析可以获得。此二量通过轮番方式进行衡量时，各自得出不同的结论：依名言量可以得出业因果、前世后世决定存在，此即所谓的世俗谛；通过缘起因等中观理证进行分析抉择，得出一切万法皆为空性，即是胜义谛。

胜义、世俗二谛分别依靠不同量如理抉择而得，就像科学家依靠不同仪器研究某一物质可以获得不同结论一样，依名言量所抉择的显现部分，称之为世俗谛，此显现真实不虚；通过胜义量再再抉择，可以了知一切万法本自空性，这就是胜义谛。因而此处的“量”可以比



喻为科学家的仪器，通过各自不同的仪器得出各自不同的结论。

一般中观自续派将二谛分开，如同牛角般安住于各自所在位置上，互不混杂，同样，自续派在抉择二谛时不会相互混淆，胜义谛是空性的角度，依胜义量获得；而世俗谛是从显现而言，依名言量获得。从现相来讲，胜义谛不是世俗谛，世俗谛不是胜义谛；从实相而言，此二者根本无有任何差别，就像大海与波涛，表面来看二者分开存在，但实际波涛即大海的本质，二者无有任何差异。

有关这方面的道理，修习密宗时也必须清晰掌握，否则，有时将名言、胜义混淆，有时对空性、显现二者不能如理抉择。佛陀第二转法轮所涉及的内容即是如此，而第三转法轮所讲道理则牵涉到密宗的有关观点，也即部分观点与中观相同，抉择一切万法皆为空性；还有一部分抉择中观应成派最究竟的观点，即见解、誓言、坛城等一切皆不存在。但个别续部中也说：要坚定誓言、获得灌顶，最后成就果位。因此，如若未学习中观尤其《定解宝灯论》这部论典，则对哪些情况下存在、哪些情况下不存在以及法与有法之间的关系等许多问题很难

了知其真正界限。

现在很多人闻思方面的智慧稍显不足，当然，若对佛教根本不想深入研究，也就没必要再三地思维抉择，但若真正想要深入了解佛教，就必须通达上述宣讲的道理，否则佛法是非常深奥难懂的，依靠简单片面的理解根本无法进行细致入微的分析。

彼二非一异体故，取一舍一不应理，
依靠观察二谛慧，分析各自而承认，
如得究竟法身时，一切心与心所法，
名言之中称灭尽，胜义之中灭亦无。

若承许胜义、世俗一体或异体，则分别会出现不可避免的四种过失，故于后得中观时，对此二取一舍一非常不合理，比如有人认为显现非常重要，对其进行着重赞叹，仅取显现而舍弃空性；有些人说空性十分重要，将显现弃之不顾，仅取空性。诸如此类的做法是绝对不合理的。

其实二量的智慧就如科学家的仪器一样，依靠二者分别了知世俗、胜义二谛的真相，如此一来，对观察二量的智慧必须加以分析，依此可以获得不同的结论，也即依靠名言量得知轮回业因果、如来涅槃以及情器世界等一切名

言显现，依靠观察的胜义量进行抉择时，一切万法无有丝毫成实，全部为空性。

二转法轮抉择空性、三转法轮宣讲光明，现、空二者从胜义谛角度一定要融合起来；而一转法轮宣讲了迷乱显现的名言，诸如轮回如何痛苦、苦谛如何断除，之后如何获得灭谛的究竟果位，对于这方面的问题讲述得非常清楚。因此，依靠胜义、名言二量进行观察时可以得到不同的结论，这一点应该值得承认，如若对此未加以承许，则中观自宗已经否定了名言，如此即已违背释迦牟尼佛有关业因果等的教言，尤其四谛法轮所宣讲的名言显现等一切万法已经全部相违了。

在最后获得法身果位时，一切心心所全部消失于法与法性之中，无垢光尊者于《四法宝鬘论》中说：“何之自性法身虚空界，圆满具五定之色身曦，事业光令所调白莲喜，百倍诚信顶戴善逝日。”其中将法身比喻成虚空。《入中论》中说：获得法身时，心与心所均会无余灭尽。其实灭尽也只是名言中如此称呼而已，胜义中不尽不灭，所谓的灭尽也是根本不存在的。

庚二、宣说诸经论一切破立之理互不相违：

所有佛经论典中，所说一切诸破立，

有者观待胜义许，有者则就世俗言。

所有释迦牟尼佛的佛经及后代诸高僧大德所撰著的论典，其中也包括解释续部的诸多论典，如《大幻化网讲义》等。佛经，一般显宗称为经、密宗称为续，但唐密中也有相关的一些经典，实际从藏文直译来讲，应称为密宗续部。那人们通常所说的《大藏经》中是否包括密宗续部呢？可以包括。从广义来讲，经典可以包括续部；从狭义而言，所谓经典仅指显宗经典。此处应从广义角度理解。

所有佛经论典中讲到的破与立，有些观待胜义而言，有些则是从世俗来讲。对经典中所宣讲的有关道理若能真正通达，则解释显密诸多论典也会易如反掌，比如释迦牟尼佛第二转法轮以空性为主，第三转法轮抉择光明、显现、常有等；《中观六论》主要抉择空性，《赞法界颂》、《宝性论》以光明显现为主；有些经论中说一切法存在，有些说一切法都不存在，这时大家应该清晰了知，存在仅是从名言世俗角度安立的，不存在则是观待胜义角度安立的。

倘若唯从胜义言，道佛众生等均无，

然不观待世俗谛，彼一不能独自成。

倘若唯从胜义角度来讲，所谓的五道十地、佛陀、众生等一切万事万物可以完全断定为无有，即佛、众生以及善恶因果全部无有。有些密续中说：普贤如来并不存在，善恶因果等全部无有。对于这种说法，有人特别害怕，认为不能说一切都没有，否则不是诽谤名言了嘛？以前上师如意宝讲《入大乘论》，有个人说：“我以前认为佛陀是有的，业因果也是有的，但《入大乘论》中说一切都没有，这到底是怎么回事呀？”对他解释说“胜义当中没有”，但他根本不听，认为没有就是没有了，如果“没有”就根本无法接受。但不论接受与否，胜义中一切确实都是不存在的。

然而，如若不观待世俗而如此宣说也不合理，世俗中五道十地、业因果等必须存在，因此需要加上鉴别——胜义中无，世俗中有。这种说法于中观应成派后得位时必须承认，无垢光尊者《如意宝藏论大疏·白莲花》中说：月称论师根据阿阇黎（指龙猛菩萨）的观点，从词句与意义上分别做了《入中论》、《显句论》两部论典，开创了如日轮般中观应成派的见解，同时遣除了世间的一切边执邪见，此宗派于实相中一切都不存在，现相中可以有所承认。其中在

安立科判时，首先是月称论师所创之中观应成派，之后于此宗派中胜义中不承认、现相中承认，最后讲到承认与不承认之界限，通过这三个科判作了分析。

麦彭仁波切在前文中说："自续派论许所破，加成实等之鉴别，然就观察胜义言，加此鉴别有何用？"此处却加上鉴别，说胜义中无、世俗中有，这样一来，前面抉择中观应成派见解时并未加鉴别，此处为何加上鉴别呢？此处是在分析后得中观，这时如中观自续派一样加上鉴别完全可以，而前文所抉择的是中观入根本慧的究竟见解，故不需要加任何鉴别。

虽无轮涅诸现分，现量成立显现故。

虽然从胜义谛角度来讲，轮涅所摄一切现分均不成立，全部是空性的，但未经观察的情况下，于名言中缘起现分不灭而显现，这一点可以现量成立。

柱子、瓶子等一切现法，于胜义中全部无有，然而名言中凡夫可以明明了了地现见；胜义中虽然佛陀不存在，但名言中，佛陀于金刚座成佛并转三次法轮，这一点于文字上也有明确记载，是绝对不可否认的。

若从名言量而言，道佛众生等说有，



然不观待胜义谛，彼一独自不能成，

虽说从名言量而言，所有的五道十地、佛陀、众生都存在，但所谓的存在也并非永远如此、恒常存在，因为若不观待胜义而有则不合理，假设不观待胜义而说诸法独立自主存在是绝对不能成立的。月称论师说：观待世间分别念建立万法为有。也就是说，一切万法均观待分别念而假立，并非独立自主存在。《入中论》说：万法并非如阿罗汉入灭尽定一样，一切名言显现明明存在，因而不能说为不存在。

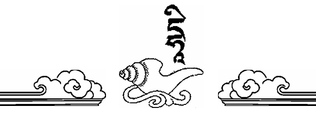
虽有然而不成立，以量观察决定故。

是故何时此二谛，一有一无不应理。

名言中一切万法虽然明明显显地存在，但所谓的存在也并非实有自性，其实都是空性的本质，这一点通过离一多因等中观理进行观察可以清晰了知，故于后得分析或抉择中观自续派的观点时，对胜义谛、世俗谛二者安立为一有一无绝对不合理。如若存在，则空性、显现二者全部存在；如若不存在，则空性、显现等一切法皆不存在。

庚三（遣除二力同等之争论）分二：一、叙彼之疑；二、遣除彼疑使生正信。

辛一、叙彼之疑：



若谓二者力同等，真实有实成不空。

有人提出这样一个问题：如果胜义谛与世俗谛的力量等同，那世俗中一切万法的显现，即使依靠空性也应无法破除，因二者力量相同之故已经成为实有之法，如此一来，世间上不是存在不空之法了嘛？

辛二（遣除彼疑使生正信）分二：一、遣除疑惑；二、此为殊胜正道之理。

壬一（遣除疑惑）分三：一、本体空性故非为不空；二、现空二者不可分离；三、以周遍之故二者不相违。

癸一、本体空性故非为不空：

二者自性均不成，二者对境非不同，

彼现本体空性故，怎会成为不空耶？

名言中虽说二量力量相同，然而不论胜义中的空性还是世俗中的显现，依据正理衡量时，其自性丝毫也不能成立。而且二谛之对境的自性并非不同，也即胜义谛与世俗谛的对境和有境等不论哪一方面，除所空之法不同外，于空基上根本无有不同，所谓的显现仅从现的反体来讲，空性是从胜义角度而言的，实际显、空二者完全相同，全部经不起胜义的观察。

显现的本体即是空性之故，怎会成为不

空？虽说力量相等，但也根本不会成为不空之法，一定会空的。

癸二、现空二者不可分离：

二者同等而显现，是故成立为空性，

倘若无有彼显现，如何了知为空性？

显现与空性二者同等可以显现，但所谓显现的本体也决定为空性，如果没有显现，则其空性也应成无处了知，比如柱子根本无有，则所谓的柱子不存在也无从谈起，存在与不存在二者观待安立，故此显现若不存在，则空性也根本无法成立。

是故二者不相违，相互显现为因果，

确定一有另亦有，何时无离亦无合。

所以，显现与空性根本不相违，且此二者互为因果，可以说显现即是空性、空性即是显现，或者显现之故可以是空性、空性之故可以显现。

宗喀巴大师对此有不同说法，他在《三主要道论》中说："了知以现除有边，以空遣除无有边。"一般来讲，以空性的缘故断除有的边，以显现的缘故断除无的边，而宗喀巴大师认为，以显现之故可破除有之边，以空性之故可破除无之边，显、空二者可互为因果，起到相应的

作用。大师接下来又说:“缘起性空显现理，不为边执见所夺。”一旦已经证悟缘起性空这一道理，自己的见解即不会被一切边执见所强夺。因此，于日常生活中应该经常串习，一切显现的本体即是空性，这时显现已经成为证悟空性之因，然而以空性之故，一切万法可以存在光明显现。空性、显现二者互为因果，当然此中所说因果并非如种子生芽般的因果，《俱舍论》中讲到六因四缘，其中有一个相应因，比如心与心所可以互相为因，同时产生，同样，此处所讲因果就如相应因一样，如现见彩虹时，彩虹的本性不成立之故，可以对彩虹的空性生起定解，以空性之故，对其显现也可以生起定解。

由此可以确定，显现存在之时，空性也决定存在，此二者无论何时都是无离无合、无二无别的，通过无垢光尊者《大圆满心性休息大车疏》中水月的比喻或《虚幻休息》中的八大比喻进行抉择时，对于认识自心有非常大的帮助，对于万法空无自性之理也会生起坚定不移的定解。

对上述问题一定要详细分析，尤其学习中观时若未能对此善加区分的话，有时说空有时说不空，有时有承认有时无承认，还有量与量

之间的差别、胜义中的空性与大空性等，对于诸如此类的问题很难做出正确抉择。若能通达上述所说道理，不仅修学中观，在研读任何一部经典时，自己对光明显现、空性无我等各方面的道理都可以圆融无违地做出解释。

佛陀为度化不同根基的众生，宣讲了无以计数的法门，其中难免会出现现似相违的个别说法，实际上非但不相违，而且存在一定的必要与目的。对于这些问题，首先应该通达佛陀所说的究竟密意以及诸高僧大德的不同解释方法，这一点非常重要。藏传佛教的不共特色就是，既能无碍解释佛经的究竟教义，也能够将诸高僧大德所做论著之论义圆融于一处。因此，许多佛经论著表面看来似乎多有相违之处，但若能真正通达佛经论著的真正密意，对于现似相违的许多说法就可以圆融解释，了知种种说法实际并不相违。

癸三、以周遍之故二者不相违:

现空无有不遍故，如何衡量均真实。

“不遍”是因明术语，以此表示所有显现的本体是周遍空性的，只要是空性就必定会显现。这一点只是凡夫人未作观察而已，认为显现就不能空，空性就无法显现，具有非常大的

实执。修行过程中，对于一切实执均应予以断除，实执逐渐断掉后，凡夫众生的烦恼习气也会渐渐减轻，比如人人都执著自己的身体为“我”，若能了知所谓的身体仅是五蕴假合，并不是我，以此时时刻刻串习，到达一定程度后对自己的身体也不会特别执著。

人们相续中的我执与我所执相当严重，如若它们的对境受到损害就会产生非常强烈的烦恼以致感受无量痛苦，假设某人给自己一个桌子，此时便对它产生一种我所执，之后，如果有人弄坏这个桌子，自己内心就会产生强烈的不满。但是，若能断除自相续的执著——虽然桌子归自己所用，却并未对其产生我所的执著，那即使别人将它弄坏也不会产生任何不满情绪。身体、房子等也是同样，人们都认为房子是自己的，如果能够断除我所的执著，即使房子被损害、烧毁，也不会感觉十分刺痛；身体受到损害也不会有丝毫疼痛之感，但这种境界，唯有圣者依靠修力方能获得。

应了知，于此幻化世界中存活时似乎不得不依靠我和我所，而实际来讲，它们其实都是空性的，虽是空性，却可以于其中产生诸种显现。若能对中观的现空无二真正有所了解，自

己的我执与我所执必定会减少。

现、空二者恒时周遍，无论从空、现哪一方面进行衡量，这一点都是决定真实的。成实与真实有一定差别，现、空二者的存在就如梦中显现一样，梦中的一切显现对于梦中人来说都是真实的。

壬二（此为殊胜正道之理）分二：一、了达此义必定遣彼实执；二、应轮番修持而非取一舍一。

癸一、了达此义必定遣彼实执：

以知显现为空性，通达显现无实有，
若知空性为显现，不执空性为实有，
故见无离无合时，永不退回执实有。

通过了知显现的本体即是空性这一点，可以通达一切显现均如水月般并非实有存在，真正去观察时，没有一种显现是实有存在的，由此可知，眼前所现之色法、耳朵所听闻之音声全部是空性的，仅是暂时的一种幻觉而已。

一切万法正因为是空性，所以可以显现，如若有一种不空之法，则仅能显现此一者，根本不会显现其他任何一法，就像六道众生见一碗水一样，如果水的本性不空，那六道众生所见都应该是水，而不是呈现出各种各样的显现。

以显现了知为空性、空性了知为显现的缘故，可以得知，显现、空性二者均不应执为实有。因此，不论任何一法，都是显现、空性无离无合的——显现即是空性，空性即是显现。然而真正有关无离无合这方面的道理，唯有圣者的根本慧定才能见到，凡夫众生依靠文字等相似理解之后，也仅是通过轮番方式了知。

虽然不能如是显现，也不代表万法之实相非是如此，万法本性即是现空无离无合的，如果何时真正见到这一点，就永远不会退转而再去执著二谛实有。众生的无明烦恼疾病，如若断除它的种子习气，那自此以后再也不会复发，《释量论》和《经庄严论》中都说：获得佛果后，再也不会感受轮回痛苦。尤其大乘获得佛果后，就不会再次退转，但小乘阿罗汉会出现退转的情况，根据经部以及唯识观点来讲，小乘阿罗汉退转的原因即是他相续中的习气仍未断除。

一切显现之实相，是空性故无合离，
因为抛开显现外，空性独自不成立。

所有色等显现的实相即是空性，因为抛开显现以外，独立自主的空性根本无法成立。为什么说空性、显现无离无合呢？意即抛开显现外无有单独的空性，抛开空性外也无有单独的显现。

此种无离无合的道理，显宗称之为现空双运，对于这一点，凡夫人经常理解为如黑白绳搓在一起一样，仅此而已，实际真正通达现空无别这一道理后，于相续中可以同时生起现而空、空而现的无二智慧，也即万法本性的实相智慧。

癸二、应轮番修持而非取一舍一：

是故乃至以轮番，修持二谛即妙慧，
于此二取轮回时，心心所动不现智，
无垢观察二妙慧，当无取舍而受持。

从凡夫角度而言，对于现空双运的道理仅能通过比量或教量的方式认知，除此以外，不可能显现。也就是说，乃至未能通达圣者根本慧定的殊胜境界之前，万法虽然是现即空、空即现的本体，然而具有二取分别念的众生，必须依靠轮番交替的方式如理修持，此种观察方式可以称之为妙慧。

六道轮回的众生具有能取、所取的束缚，故而他们的相续一直都处于一种动摇不定的状态之中，在此种障碍之前，所谓现空无二的殊胜智慧根本无法显现。就好像动摇不定的水池

中无法显现清晰悦意的月影一般，同样，凡夫众生相续中的分别执著尤为强烈，即使无色界的众生相续中也具有非常浓厚的执著习气，在此种执著习气面前，现空无二的双运智慧已经被完全遮障了，根本无法显现。

因此，乃至未生起无二双运的善妙智慧之前，对于观察胜义谛、世俗谛二者之妙慧切莫一取一舍，一旦获得了无二双运之智慧，显现与空性二者不再需要通过轮番的方式修持，此时，观察胜义、世俗二谛的妙慧已经毫无用处。但是，在能取、所取未消于法界，唯一依靠分别心与心所之妙慧进行观察之前，胜义中不存在、世俗中存在的道理应通过轮番方式进行了解，这一点非常重要。

麦彭仁波切于《解义慧剑》中将胜义量分为相似胜义与究竟胜义两种，将抉择光明的量分为观现世量、净见量两种。也就是说，在抉择光明时，首先通过观现世量——以眼、耳、鼻、舌等暂时决定，最后究竟时以圣者的净见量决定；抉择空性时，首先依靠中观自续派的相似胜义量将一切万法抉择为单空，之后以中观应成派的究竟胜义量得出诸法远离一切戏论的结论。所以，对观察显现、空性二者的量必

须分析清楚，这样一来，由二种量分别抉择的所量也就很容易分析了。

一者不具则不生，二慧所生双运智，
如同燧木与燧垫，缺少一者不生火，
故佛传承大德说，现空脱离非正道。

凡夫在能取、所取未消融于法界之前，抉择二谛的妙慧千万不能舍弃。如果抉择名言万法的名言量不存在，也就根本无法生起胜义、世俗双运的无二智慧。凡夫众生必须通过二种观察积累二种资粮，也即有缘的资粮是显现的，无缘的资粮是空性的，比如作布施时，关键是要以悲心摄持，而此悲心不应执为实有，需要通过三轮体空的智慧如理摄持。如果既有悲心又有空性智慧，就会轻而易举获得现空无二的境界，其中一者若不具足，那么通过胜义量、名言量如理观察所产生的智慧就很难生起。

古时的人们经常通过燧木、燧垫摩擦生火，如若其中一者不具足，所谓的火就根本无法生起，然而火一旦生起，经过一段时间之后，燧木、燧垫也会随之化为灰烬。同样道理，凡夫地时既具有显现的执著也具有空性的执著，必须依靠轮番的方式进行观察，但修持到一定程度时，观察显现与空性二者的量也会自然而然

随之消失殆尽。就如《入菩萨行·智慧品》所讲，首先需要能观察的智慧，一段时间后，能观察的智慧也会如同燧木、燧垫自然烧尽一般焚毁无余。麦彭仁波切在给单秋的辩论书中说：单空修持到一定程度时，即会如燧木、燧垫一样自然灭尽，因此你究竟对单空有什么特殊的感情，一定要对它执著不舍？

佛陀以及历代高僧大德都着重强调：抉择中观见解时，现与空二者决定不能相互脱离，现空如果脱离，则已经趋入邪道。《摄集经》中说："如以智慧方便所摄持，无勤获得如来智菩提。"故说显现、空性不能脱离，如若二者未脱离，则会于无勤之中获得正觉菩提。萨嘎哈巴也说：远离悲心之空性非为正道，唯一修习悲心而舍弃空性也无法脱离轮回。类似的教证，无垢光尊者于《大圆满心性休息大车疏》中曾经引用过两次。有关这方面的道理，在《札嘎山法》中宣讲大悲空性藏时也做过详细讲述。

对于二谛的分析非常重要，若能通达这一道理，对一切如来教法都不会感到陌生，《中观二谛论》中说："通晓二谛理，于佛不陌生，彼等积资粮，趋达解脱岸。"现在很多人对胜义中如何空性、世俗中如何显现这一道理根本不懂，

对胜义、世俗二者混淆不清，由此产生许多矛盾与疑惑，实际上，佛所宣讲的八万四千法门其实就是二谛法门，如若对此善加分析，对佛教不会产生生疏之感，而且对积累资粮、行持善法也会倍加精勤，这样一来，必定于短暂时间内抵达解脱的彼岸。否则，对二谛的道理若未通达，会认为佛教当中处处存在矛盾，甚至对"色即是空，空即是色"也无法圆满解释。

庚四（宣说分开二谛之必要）分二：一、略说此中因果；二、广说彼义。

辛一、略说此中因果：

如若离开此二因，他法不能生大智，

如若舍弃胜义量与名言量二因，则依靠其他任何量或方法，都很难生起现空无别的中观无二大智慧。

当然这也是针对渐悟者而言的，一般顿悟者如国王恩札布德等，他们根本没有依靠种种法门进行修学；显宗也有很多人通过方便方法，于很快时间内获得证悟。但对于渐次者来讲，必须依靠上述两种量，否则依靠其他任何方法都不会获得无二智慧。

辛二（广说彼义）分三：一、为得双运智故宣说道中观；二、以轮番方式获得双运

之果；三、依二谛抉择之理。

壬一、为得双运智故宣说道中观：

智慧自之本体者，超离言说思维故，
唯以表示方便法，以及语句诠释外，
无法直接而指点，密宗称为句义灌，
金刚藏续等之中，以句方便而宣说。

真正无二智慧的本体已经远远超离语言、思维，故唯以相似表示方法以及语句诠释外，根本无有其他方法可以指点。释迦牟尼佛证悟时说："我已经证悟了犹如甘露般的妙法，然而对谁宣说都无法了达。"意思就是说，如此殊胜的甘露妙法通过语言根本不能表达，以无法表达之故，仅可依靠某种方便法或语句等相似指点，比如指点月亮时虽通过手指进行表示，然而月亮的真正位置根本无法表达出来，同样，所谓的指点只是一种暂时的因，实际根本没办法直接表达其真正内涵。

在密宗当中，智慧的本性通过句义灌顶进行表示，比如上师让弟子观察自心，告知心的本性如同水晶一般，或者通过水晶球表示心的本性明明澈澈，而水晶中可以显现形形色色的一切法，但其本体无有丝毫实质，全部是空性，于空性中可以显现，显现也即是空性。有关这

方面的道理，由于密宗续部所抉择的观点比较接近实相，因此可以通过水晶球、上师窍诀等进行指点，显宗在这方面确实很难与密宗相提并论。密宗之所以殊胜也就是这个原因，很多弟子在灌顶的同时就开悟的现象非常多，有些虽然未能真正开悟，但也会对如来藏生起真实定解，在修持过程中会获得极大利益。

如是出世之智慧，不依赖于其他法，
无法认识之缘故，宣说二谛道中观。

如此殊胜的智慧，密宗尤其《金刚藏续》等续部中通过句义灌顶及种种方便方法得以认识，有许多高僧大德也是依靠上师的指点和表示获得证悟的。

此处所说智慧是出世间智慧，如果是世间智慧也是非常容易的，尤其世间一些高等学府中具有智慧的人非常多，他们依靠各式各样的方法和仪器可以通达世间智慧。但出世智慧必须经过长时间的遣除罪障、积累资粮，之后才能够获得，这样的出世间智慧，既可以说是释迦牟尼佛第二转法轮离戏空性方面的智慧，也可以是第三转法轮《如来藏经》等宣说的离一切思维言说的光明智慧，不论哪一种智慧，作为凡夫人欲想真正衡量都非常困难，如果未依

靠种种方便方法进行指点，就很难有所了认。

因凡夫众生能取、所取未消融于法界的缘故，仅仅依靠分别心识通达如此甚深的智慧十分困难，而释迦牟尼佛了知一切众生的根基，以极大的悲愍之心宣说了二谛道中观。所谓的二谛道中观并非究竟智慧，然而正如去往路途遥远的他方时需要向导指引一样，二谛道中观就如同趣往解脱彼岸的向导，可以引领我们走向正确无误的修行旅途。

壬二、以轮番方式获得双运之果：

以二谛理作观察，能够成就双运果，
是故抉择二谛时，轮说现空能所破，
彼果双运之智慧，续部以多异名说。

佛陀已经宣说了无误的二谛道中观，诸后学者依靠此种观察——以胜义量了知一切万法皆为空性、以世俗量得知万法无欺存在，如此观察之后，即可成就现空双运之果。

现空双运也可分为暂时、究竟两种，暂时的现空双运是指柱子等法显现的同时即是空性，以空性之故可以显现，如同水月一样；究竟的现空双运指如来藏的本体光明与远离一切戏论的空性无二无别，此即究竟胜义谛，从密宗窍诀来讲，如来藏的光明即报身，空性为法

身，光明与空性无二无别、大悲周遍安立为化身。

以大圆满而言，对空性与光明的诠释可以说非常圆满、究竟，其他教言当中，将显现执著成一种分别念，对空、现二者始终无法圆融，而大圆满以本体空性、自性光明、大悲周遍等名词圆满表现了现空双运的究竟含义。

显宗抉择胜义谛与世俗谛时，一般来说都是依靠中观的抉择方法，以轮番方式使显现与空性以能破、所破的方式出现，也即空性为能破、显现为所破，以空性的能破之量来破除显现。

此种双运智慧之果，在显宗只能通过推理的方法——以缘起因、离一多因等种种胜义量如理抉择，但密宗当中，对此双运智慧有许多不同名称，比如母续称为乐空无别、父续称之为明空无别、无上大圆满续称为觉空无二，《时轮金刚》将其称为周遍虚空金刚，《密集金刚》称为不坏明点，大圆满续部则有赤裸觉性等各式各样不同的种种名词；从教派来分，宁玛巴将此无二智慧称为大圆满，其他宗派则称为大中观、大手印等；从证悟的角度，有人将其称为豁然开悟、明心见性、了了分明……总而言

之，认知心的本体——显现即是空性、空性即是显现，再从高一层次来说，即是大圆满本来清净当中所宣说的教言，通过上师的比喻、直指、窍诀来指点相关道理；若从一般中观角度而言，全部以能破、所破的方式进行抉择，说明一切万法显即是空、空即是显。

真正来讲，本论最究竟的含义一定要通过无上密法的教言进行解释，否则，很难圆融通达其真正内涵。

壬三（依二谛抉择之理）分三：一、如理宣说；二、承许二谛为小中观；三、如是承许之理由。

癸一、如理宣说：

是故所有中观道，以二谛式而安立，

不依世俗胜义谛，不能了悟双运义。

所以，不论显宗密宗，诸位修行人所需究竟了达的就是心的本来含义或说一切万法的实相意义，但如前所说，对渐悟者必须依靠二谛的方式成立道中观，谁如果未能通达胜义谛与世俗谛，除真正证悟者以外，根本不会了达一切万法的究竟意义。

诸多经论中说：对胜义谛与世俗谛的含义未能通达无碍而想了知现空无二之双运含义的

话，那决定是一种无稽之谈！因一切万法皆可包含于二谛之中，若能通达此二谛的究竟含义，则积累资粮、行持善法等一切行为都会合情合理，比如观修菩提心时，最终仍需安住于无缘之中，故说一切显现皆是假象，而修行的目的即是生起胜义菩提心。

皈依时也需安住于无二境界中，因最后必须通达胜义的皈依。宁玛巴不论《龙钦宁提》还是《开显解脱道》，都包含胜义、世俗两种意义，如果仅仅“为度化一切众生而发无上殊胜菩提心”的话，这只能称为世俗菩提心，根本不包括胜义菩提心；皈依也是同样，如显宗所说的“皈依佛、皈依法、皈依僧”是非常好的，但从空性角度来讲，皈依的对境就是自己的心，心的本性即是空性，像这种了义的皈依于现今时代确实是少之又少。

释迦牟尼佛所宣讲的佛法，从皈依、发心到修持人身难得以上，都有胜义谛与世俗谛的区分，如果没有通达其中所说的真正含义，那就很难了达佛法的究竟内涵。

癸二、承许二谛为小中观：

佛陀所说一切法，悉皆真实依二谛，

故具二谛各承认，因取果名小中观。

遍知佛陀的八万四千法门完全是依靠胜义谛与世俗谛演说的，因此，暂时来讲，必须承认胜义谛与世俗谛二者，且以果中观的名称对因亦取名为中观，因而将其称为小中观。

《中论》中说："诸佛依二谛，为众生说法。一以世俗谛，二第一义谛。"如来所说的一切法门全部可以包括在二谛当中，如若未能通达此二谛的意义，想要解释佛经论典可以说是难之又难。

癸三、如是承许之理由：

观察诸蕴为空性，仅破所破之无遮，

观待彼者亦存在，所谓无有之承认。

对于诸蕴等一切万法，通过观察抉择之后可以遣除一切所破，仅从遮破所破之无遮这一角度，应该承许有、无两种承认，比如对柱子、瓶子等进行观察，可以得知此等法于名言中存在，然而依靠中观理分析时，这些法也仅是空性而已。观待分别念前的单空来讲，"胜义中不存在、世俗中存在"这样一种概念于名言中必须承认，否则，对于名言万法无法圆满解释。

所以说，暂时承许小中观或安立二谛之观点非常合理，这一点是中观自续派之自宗，并非无缘无故推向于他宗的一种虚妄之说。

庚五（结彼之义）分四：一、不应对二谛取一舍一；二、取单空舍世俗之过失；三、故当呵斥取断空者；四、于理证亦有妨害。

辛一、不应对二谛取一舍一：

如是因或道中观，二谛承认均自宗，

并非胜义作自宗，世俗谛则推予他。

依靠这样一种因中观，最后可以获得究竟果中观，然而依此道抵达真正的目的地之后，此道也不再需要。对此因中观或者道中观，于二谛之中应该承认，这也是中观应成派自宗的观点，如若应成派对此加以否认的话，则对月称论师的《入中论》、《显句论》等论典根本无法解释，而且应成派也应与中观自续派无有任何差别了。但中观应成派分入定自宗与出定自宗两种，于入定自宗时一切都不承认，出定自宗时则有所承认，而中观自续派一方面未对入定、出定加以区分，一方面承许名言中一切万法真实存在，胜义中暂时抉择为单空，究竟抉择为远离一切戏论。对于"名言中是否承认自相"这一问题，麦彭仁波切于《澄清宝珠论》中说：这一点即是中观应成派与中观自续派的主要差别。

若未观待二谛，将胜义空性承许为自宗，

将世俗积累资粮、修行善法等全部推诿于他宗则是绝对不合理的。尤其在中观应成派自宗论典当中，明明承认世俗中可以安立五道十地等，藏传佛教与印度的许多高僧大德也对此有所承认，根本没有将世俗中的一切安立推向他宗。

胜义空性并不是唯一的自宗，当然入根本慧定时有所承认的话，确实会出现很多过失，但于世俗中的一切承认是观待后得出定而言的，这一点可以安立为暂时的自宗。

辛二、取单空舍世俗之过失：

若尔自宗则成为，仅是独立胜义谛，

谤说基道果诸现，唯是迷乱之所断。

如若将世俗中的一切承认全部推给他人，自宗仅仅承许一个胜义空性，根本不存在光明分，比如藏拉巴等论师说：证悟究竟胜义时唯一现前空性，一切显现根本不存在。也许这种说法具有特殊的密意，但实际来讲，此说法并不合理，光明分如果完全不存在，则其自宗已经成为单独的胜义谛，也即是一种单空。

不论藏传佛教还是汉传佛教，如若认为诸高僧大德所证悟的仅仅是一种单空，那已经将所谓的果中观仅仅安立在空性这一层面上，如此则对基道果时的一切显现全部安立为迷乱的

所断，这是一种严重诽谤。

按照无垢光尊者《句义宝藏论》中所讲，一切众生于基时如何显现，依靠二十五种功德做出了抉择；于道时，五道十地等根本没有一个是单独的空性，甚至《俱舍论》以上都承许有一种现分；到达佛陀果位时，诸种光明显现也没有离开。

但个别人不仅诽谤道时的诸种显现，而且对果位时的一切光明显现也做出诽谤，这是非常可怕的见解。很多人认为：证悟空性就是得到了空洞洞的一种境界。而实际上，所谓的证悟空性也仅是从一个侧面做出的解释，在证悟空性的同时，光明必定是与空性无离无合而存在的，否则，所证悟的境界与阿罗汉的无余涅槃也已经无有任何差别了。

究竟时唯剩单空，二智等无之观点，

如同声缘自道中，所许无余之涅槃，

如果一切基道果的显现都不存在，于地道圆满究竟时唯独剩下一种单空，则于此单空当中，根本不会具足佛陀的如所有智、尽所有智、十八不共法、四无畏等如大海般无量无边的功德。以前印度的温拉巴桑给等论师说：一切都是空性。藏传佛教也有个别论师说：现前佛果

时，如来无有智慧。无垢光尊者于《宗派宝藏论》中着重驳斥了如来不存在智慧这种观点。

此处说，执著地道圆满时仅为单空的观点，与小乘声缘道毫无二致，因小乘声缘道认为，获得无余涅槃时，一切蕴等诸法全部消融于虚空中，一点一滴也不会剩下。

此亦犹如灯火灭，实际无有差别故。

你等虽然自称为密宗、禅宗、华严宗、天台宗等等，但对佛陀所宣讲的《般若经》、《涅槃经》等未能善加融合的话，肯定处处都会出现矛盾，《般若经》说一切都是空性、《涅槃经》和《如来藏经》着重说光明等显现，因此承认空性者认为宣说光明的经典不合理，承认光明者认为宣说空性的经典不合理。

其实现空双运的问题非常深奥难懂，在凡夫、菩萨、佛陀面前都存在现空的境界，那对于这样现空双运的境界究竟怎样理解？怎样认识？……对于这些问题，很多人都是浑浑噩噩、一知半解，相信通过学习本论，具有智慧的修行人，对佛陀二转、三转法轮以及包括密宗在内的有关光明与空性方面的问题一定会有所认识，所以，本论对诸位修行人来说可以说是一种无上至宝。

辛三、故当呵斥取断空者：

佛说诽谤双运界，如持虚空断见派，

释迦佛法之盗贼，亦是毁灭正法者。

《涅槃经》中说：执著空之空性者如同裸体外道，无有解脱；而不空之空性乃如来善逝之正教。意思就是说，空之空性是裸体外道——断见派的一种观点，而不空之空性即承许如来藏的光明分，这才是真正的正见，属于如来善逝之正教。佛在诸多经典中说：宣说显不是空、空不是显的所有补特伽罗，就如同执持虚空断见派或者无色界空无边处的见解一样，以此将诽谤一切双运界，他是释迦牟尼佛佛法之盗贼，是毁灭正法之恶劣者。

释迦牟尼佛的正法即是现空双运，显现与空性二者不能离开，假设仅仅执著空性，破除了一切显现，这就是佛陀正法之盗贼。《智慧手印经》中说：空性无生谁未作，无见无来无迁变，缘彼说我学皆空，此乃佛法之盗贼。《指鬘经》中说：毁坏佛陀教法者有两种，一者为断见派，执著一切皆不存在；一者为常见派，主张一切有我。

应该了知，佛法从基道果任何一者来讲都是不离现空的，比如释迦牟尼佛第二转法轮抉

择了空性，但其中并未否定光明，《般若八万颂》云：心无有心，心之自性即光明。何时真正通达空性、光明无二无别，才会将二转、三转法轮圆融一味，否则，对于此理未能善加辨别，在研读《涅槃经》时，认为如来藏是常有的、光明是存在的，然后将抉择空性者全部判为外道法门；见到《般若经》时，认为空性的说法绝对正确，只要说是常有存在即属外道。或者，认为释迦牟尼佛的教法是不是自相矛盾，或者承许他空时自空派已经成了外道，承许自空时他空派就成了外道。但是，若能依靠麦彭仁波切、无垢光尊者所宣讲的窍诀，对佛经、论典都会圆融地做出解释。希望诸位能够经常翻阅《般若经》、《楞严经》等，对其中所说教义多多思维，通过各种途径力求通达佛陀所宣说的真正教义。

不论哪一个传承，凡抉择中观见解，即应承许中观应成派的见解是最高的，尤其藏传佛教许多宗派都自称自己所持的是中观应成派见解，但对于他们所抉择的到底是不是应成派的究竟密意则多有辩论。

对于最究竟的中观见解，有些宗派认为最后现前的应该是一种单空境界。但这种远离光

明的空性是绝对不合理的，麦彭仁波切于《大幻化网总说光明藏论》中通过教证、理证对此观点作了非常详细的破斥：自心于基道果时均具足光明，否则众生于最初时不会产生迷乱的对境，无有现基之故，然非如此，由于众生未能认识此现分，故而产生种种迷乱；最后一切迷乱显现融于光明法界，从此之后凡夫众生不复存在，众生亦不会再次转生轮回。

辛四、于理证亦有妨害：

以理亦知此观点，于有诽谤为无理，
依靠定解金刚火，能焚恶见之高山。

承许究竟圆满时唯有单空的观点已经将有者诽谤为无，如此则不仅相违于教证，且于理证也有一定违害，如名言中空性、光明均应承许为存在，胜义中，光明是不可思议的如来智慧，空性也是凡夫分别心无法思维的境界，然而本来存在的光明、空性等，你等却将之诽谤为无，此种说法于正理面前永远无法立足。

不论二转法轮还是三转法轮，作为佛教徒，应对佛陀的究竟密意圆满解释，但现在许多人不仅无法诠释佛经密意，而且依据自己的分别邪念妄加臆造，对佛经一知半解甚至断章取义，这是非常愚痴的一种行为。实际不必依靠佛经

教理，仅仅自己推测也应了知，自己的心不仅是空性，而且存在光明一分，此光明分若于名言中不存在，则成佛时又于何处现前呢？因此，应依靠二谛之定解的金刚火，摧毁他人执著脱离显现的邪见高山。

对此处所讲道理真正生起定解并非难事，不论依靠显宗哪一部经典，通过自己详详细细的观察，所谓心之本性并非单独的空性，从空性而言，其本体虽毫无疑问应承许为空性，然而从另一角度，其明现分也绝对不能否认。无垢光尊者在《上师心滴》、《七宝藏》等论典中经常引用水月的比喻说明：心之自性从空性角度无有丝毫可得，如同水月之上无法得到天月的一点一滴一样，然而从现的角度却可以无欺显现，此现空双运的本体于任何具眼目者前均可无欺获得。

己二（以此理宣说显密共同要点）分二：一、总说显密共同要点；二、别说显密要点与见解之差别。

以下总说显密共同要点。总的来说，显宗也是首先将显现、空性，或者名言与胜义分开抉择，最后方能通达无二的心之本性。实际心之本性是显现、空性无二无别的，但凡夫众生

具足一切烦恼束缚的缘故，不论显宗还是密宗首先都应分开抉择。

庚一（总说显密共同要点）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

辛一（略说）分二：一、宣说二谛无别之义；二、显宗以轮番方式引生双运大中观。

壬一、宣说二谛无别之义：

是故中观诸论许：对于妙慧因中观，

以理观察未成前，不成双运果中观，

所以，有关中观方面的如佛陀第二转法轮《般若经》等经典，以及后代高僧大德所著的《中观六论》等论典，此二者分别称为经中观与论中观。在上述经论中，对于妙慧因中观，通过以理观察尚未成就之前，无法真实成立殊胜双运的果中观。

如前所说，个别利根者不一定首先以轮番方式修持，但以一般渐次根基来说，现空无二的双运智慧一瞬间于相续中生起是非常困难的。故此，诸多经论中首先将显现、空性分开，依靠名言量抉择轮回因果存在、三宝功德不可思议，依靠胜义量抉择一切万法皆为空性，乃至分别观察二谛之正量所生之因中观未真正成立前，由其引生的双运果中观根本无法现见。

因凡夫众生具有非常严重的实执心，故而先将一切万法抉择为空性，以断除其实执，之后再继续修持如来藏的本来光明。修习生起次第、圆满次第者也是同样，修生起次第时观一切为清净，修无相圆满次第时观一切皆为空性，显现、空性分开修持；修持无上大圆满时，渐次根基者也是首先修习本来清净，之后再修光明任运自成；释迦牟尼佛转法轮时，也是先宣讲空性，再抉择光明。

故虽以理而抉择，现空二谛之法理，

然终成立无别果，此为因果乘精华。

无垢光尊者在《大幻化网注疏》中说：释迦牟尼佛第二转法轮是暂时了义的观点，其最究竟的了义观点应是第三转法轮，因佛陀暂时宣讲了万法空性，其光明分于第三转法轮才真正做出了抉择。暂时来讲，对于现空二谛法理进行以理抉择时，需要通过轮番方式进行观察，然而最终究竟了义的观点应是现空无二，此观点即是因乘、果乘最究竟的了义精华。

麦彭仁波切《大幻化网总说光明藏论》以及智成仁波切《大幻化网总说·开启宝藏之钥》都讲到：胜义谛、世俗谛二者，暂时在密宗也应分开抉择，究竟则是现空无二无别。由此可

知，显宗、密宗抉择的意义实际根本无有差别，一般密宗提倡的五十万加行、修本尊等，在显宗均是以隐藏方式宣说，但密宗所说教义显宗不一定全部具足，同样，显宗大乘所说教理也不一定全部在小乘根基众生前宣说。

显宗、密宗虽然无有任何差别，但于现今时代，很多人对密宗经常产生各种各样的邪知邪见，甚至认为密宗佛像不能与释迦牟尼佛像供在同一佛堂中，此类人实际对显宗教义根本未打下良好基础。有一个人说：修学显宗，密宗上师不高兴；修学密宗，显宗上师不高兴。他自己夹在中间左右为难。实际显宗、密宗的上师不应为此展开争论，而应于外道前辩论并使他们了达佛法，这才是真正有价值的辩论。现在部分的密宗行者既没有讲经说法，也未实地修持，唯一依靠灌顶等方式进行引导，由此导致许多修行人对密宗无法生起真正的信心。

通常而言，需要依靠小乘观点抉择名言量，如《俱舍论》对五蕴、十八界等安立的观点，即使中观应成派也是承认的，《入中论》中色以及蕴等的法相与之抉择的完全相同。《俱舍论》是小乘以抉择名言量为主的一部论典，《中观根本慧论》则是未区分应成派与自续派的一部总

的中观论典。现在个别法师将中观与俱舍混于一处，以俱舍观点解释中观，以中观观点诠释俱舍。当然，中观当中以名言量抉择时依靠《俱舍论》解释确实无有不可，然而中观所讲的胜义观点若与俱舍所讲之胜义结合宣讲，那简直是天大的笑话，根本不可能成功！

壬二、显宗以轮番方式引生双运大中观：

彼等智慧以轮番，断除二边皆不住，
超离思维之境界，是故乃为大中观。

闻思派首先抉择空性，于空性中可以显现，显现的本体即是空性，依靠显、空二者断除有、无之执著，最后有、无二者均不存在，获得远离一切思维言说的境界，即是所谓的大中观。

为何称为"大"中观呢？以凡夫分别心根本无法容纳，是圣者离一切戏论的一种境界，为表明其完全属于圣者境界，凡夫无法领悟其中的甚深内涵，故以"大"中观、"大"智慧来表示。个别人认为"大中观"、"大圆满"非常简单，只要掌握其中的一个窍诀就可以完全通达，但仅仅依靠一些相似的皮毛而获得真正大中观、大圆满的证悟谈何容易！

直至依靠轮番式，未证究竟智慧前，

非为诸佛之密意，精华究竟大中观。

依靠胜义谛、世俗谛轮番交替的方式进行观察，在没有证悟究竟智慧之前，此人即未通达诸佛的究竟密意，也即乃至存在现与空的执著之前，就无法获得佛陀真正的双运智慧。

不论修习大中观还是大圆满，很多修行人通过上师指点或窍诀修持时会获得相似的一种境界，但这只是暂时的，过一段时间，所谓的"我"也出现了，贪心、嗔心也随之产生了，这就是修行力量不足导致的。乃至以轮番方式修持未获得究竟圆满的智慧之前，根本无法证悟诸佛菩萨的究竟密意，根本未能通达究竟大中观的精华要义。

辛二（广说）分五：一、入根本慧定之究竟果中观；二、后得妙慧非为真实现空双运之理；三、真实现空双运非为言思之境；四、宣说彼之异名；五、彼者唯是各别自证之行境。

壬一、入根本慧定之究竟果中观：

犹如燧木摩擦火，二谛无垢之妙慧，
所引双运大智慧，息灭有无等四边，
圣者入定之智慧，安立双运果中观。

如同燧木、燧垫通过磨擦生火后，其自身

也会随之焚毁一样，首先依分别念以名言量抉择显现、胜义量抉择空性，也即以显现断除无边、以空性断除有边，通过长时间的修持之后，对于显现、空性二者的执著，也会如同燧木、燧垫一样自然而然消于法界。

因此，以观察名言与胜义的无垢妙慧可以引生无二双运的大智慧，此时，空不空等一切戏论之边完全焚尽无余，此真正圣者入根本慧定的智慧，即安立为无二双运果中观。

壬二、后得妙慧非为真实现空双运之理：

不偏二谛后得慧，虽立现空双运名，

然而入定大智前，不缘现空双运性。

既不偏于胜义也不偏于世俗的后得妙慧，虽然暂时可以安立现空双运的名称，然于入圣者根本慧定之殊胜大智慧前，根本不会缘显现、空性等任何一者，完全是无二无别双运之体性。如显现以外无有空性、空性以外无有显现的一种境界，于名言中可以暂时安立为现空双运，但于圣者根本慧定前，显现空性、清净不清净、常无常等一切所缘皆不存在。此种境界必须通过修行才能获得，所谓的显现、空性等完全是凡夫分别心前语言和思维的对境，根本不是真

正的现空双运，就好像以手指指点月亮时，手指绝对不是月亮一样，仅是依靠这种途径表示而已。

壬三、真实现空双运非为言思之境：

显现名言量之境，空性胜义观察境，

双运现空相融分，彼等均是言思境。

为何此时不能称为真正的现空双运呢？因为这一阶段所得到的显现只是名言量的对境，比如柱子，人们以眼睛可以见到其颜色、形状，心中也如此寻思：此柱子不空的部分即是显现，它是明明了了存在的。所谓的空性，仅仅依靠胜义量——金刚屑因、离一多因等进行观察，将一切万法首先抉择为微尘，之后再进一步抉择为空性，这也是依靠分别心抉择所获得的对境。而双运即是名言量的显现与胜义量的空性二者不可分割、互相圆融。上述所有境界，均是分别念的一种对境，因而此现空双运并非圣者根本慧定的殊胜境界。

既然如此，于圣者根本慧定时，是不是除二谛抉择之显现、空性以外现前的一种现空双运呢？

并非如此。无垢光尊者说：具眼翳时与不具眼翳时所见的对境为同一者，然而眼翳消除

时所见却完全不同，同样，最初现、空二者完全分开，分别具足现和空的执著，但真正通达万法本性时，所谓的现与空根本无有二致，是一模一样的。

凡夫众生对显现与空性的执著极为严重，因而释迦牟尼佛为对治凡夫相续中的这两种实执，分别转了二转法轮、三转法轮，当显现、空性的执著完全消失于法界时，即无余现前现空双运的智慧，此智慧唯是各别自证的对境。

超离言思之入定，唯是各别自证智，
有现以及无现等，以量观察均不成。

超离一切言思的、各别自证的智慧即是圣者的根本慧定，此时，显现与空性、生起次第与圆满次第、本来清净与任运自成等等，凡是依靠语言文字所表示的一切有现、无现之法，于此圣者根本慧定前根本无有任何所现。

此种境界以凡夫分别心根本无法衡量，就像盲人一旦现见色法时，才能知晓大象的本来面目一样，同样，一旦真正开启相续中的无二慧眼，才能够见到无二双运的真实面目。

凡夫众生依靠分别思维所判断的法界根本不究竟，何时能够现前各别自证的入定智慧，有现、无现等一切都不成立，虽说不成立，却

也并非单单的一个空性，除显现、空性无余清净外，根本无有其他。如同饿鬼业力稍微清净而转生为人时于水上一点一滴脓也无法现见一样，依靠凡夫的思维、语言根本无法表达各别自证的境界，一旦真正获得此各别自证的境界时，显现、空性完全无二无别，此时无有任何语言思维等执著。

壬四、宣说彼之异名：

是故乃至以轮番，修持二谛即妙慧，
一旦无有轮番修，获得双运智慧时，
观察而破蕴所破，无遮单空亦超离，

前面已经对显现、空性以及暂时的现空双运作了解释，而依靠轮番方式修持胜义、世俗二谛仅仅是一种妙慧，并不是究竟智慧，一旦无有轮番而是真正获得了显现、空性无二双运的殊胜智慧，也即柱子等万法的显现与空性二者可以于相续中同时现前，根本不需要轮番。

有些人认为：既然一切万法皆为空性，那为什么见不到？通过中观理抉择时确实一个法也不存在，但离开中观理证的观察，反而会增加有的执著，就像开水放在火上时是沸腾的，离开火时就会很快冷却一样，同理，以中观理进行抉择时，万法似乎已经完全成为空性了，

这时贪心、嗔心等都不存在，甚至以为自己已经证悟了空性，然而一旦不再观察，所有的烦恼似乎丝毫也没有减少，全部都回来了，这到底是为什么呢？

凡夫众生相续中的烦恼实执非常严重，仅仅依靠理论观察是绝对不行的，必须通过精进修持才能真正断除烦恼等实执，比如眼翳者虽从道理上了知海螺为白色，但想要真正见到就必须依靠长期服药治疗眼疾，凡夫从无始以来就在轮回苦海中流转，虽然短时间内已经通达众生流转的根源即是无明烦恼，但仅从道理上了知根本不足够，必须经过长时间的精进努力修持才能够真正断除。

何时真正获得了无二双运的智慧，观察的五蕴、十八界等一切所破根本不存在，抉择为无有丝毫自性的无遮单空也不存在，已经真正超越了能破、所破等一切法。龙树菩萨说：所破无有故，我亦无有破，汝等若说破，于吾大诽谤。真正来讲，实相当中无有任何可以遮破之法，因而如果有实宗说有所遮破的话，即是一个非常大的诽谤。《回诤论》中说：“若即无自性，遮亦无自性。”如果一切万法无有自性，则所谓的非遮或无遮也无有任何自性，已经完

全超离破与所破、空与单空等一切法。

此处的“遮”，格鲁派认为中观应成派究竟来讲应是无遮，宗喀巴大师在《善解密意疏》中引用月称论师《显句论》的一个教证：“世间所有言，无事无所有。此等为显无遮故，无事即无自性义。”意即世间上所有的语言，没有有事、无事，也没有任何所有，此等唯一显现无遮之故。实际此处所说的无遮，也并非世间一切语言最究竟即是无遮之意，而是指究竟应该超越一切，但暂时于有实执的有实宗面前可以抉择为无遮。

不现能破所破相，具有现分方便相，
具有殊胜之空性，远离戏论大中观，
以及俱生大手印，具有此等不同名，
皆是离心智慧故，余分别念不可思。

究竟时，所谓的轮番修持根本不存在，由于已经真正通达了佛陀所宣说的究竟密意，一切能观察、所观察、无遮、非遮等全部超越，此时，能破的显现与所破的空性于此境界前根本不存在。

然而此时仍然具有一种现分的方便相，以大圆满的术语来讲，即自性空性、现分不灭。此现分不灭从高一层次来讲，即是佛陀化身；

从较低层次而言，即是大悲周遍之相。也就是说，佛陀从空分来讲已经完全证悟，从现分来讲，其大悲心恒时具足，在证悟空性的同时，大悲以无离无合的方式存在。《上师心滴·二者极密诀虚空广界》中说："如见太阳皆见如来藏，如见日光以从现分言。"就像见到太阳一样，已经真正见到如来藏之明分，但此明分是不是如太阳般光芒万丈呢？其实这也仅是从现分角度进行比喻的，从密宗角度是指光明，显宗角度则指其现分。此大悲现分恒时不灭，虽然世俗的一切显现已经全部灭尽，但如来藏的光明一分不会灭尽，《涅槃经》中说：如来藏之自性为光明。此自性光明，不同人所见各有不同，其实即为大悲自相，根本不会灭尽。

个别人对空性、光明二者不能平等对待，经常偏重其中一者而舍弃另一者，但不论执著其中任何一者都会堕入一边。诸法本体即是空性，对此应深信不移，就如显宗般若法门当中所抉择一样；从密宗来讲，对于大圆满本来清净的觉性本体亦应有所认识。光明角度而言，如密宗大圆满中所讲到的托噶，显宗则如《十大如来经》所讲一样。故而对空性、光明二者不能轻视任一边，都应同等对待，所谓的空性

大悲藏也是如此，将一切万法抉择为空性，虽于凡夫分别心前将此执著为单空，然而对此单空逐渐修持时，空性也是不存在的；光明一分也是如此，眼前所见到的明点与心相续中对无量众生现前的大悲心其实都是一种执著，但对此执著逐渐修持达到无缘时，即是佛陀的大悲自性。就像未成熟的孩童长大成人时，其本体根本无有任何改变，只是从原来的少不更事变成现在的老成持重，同样，现在对空性及大悲心等虽然具有一定执著，但其本性逐渐清净时，就会真正获得光明空性无别双运。

上述所讲的大悲相于不同续部中有各种不同名称，比如现分大悲、殊胜大空性、离戏大中观、二谛无别双运、智慧到彼岸，噶举派称为俱生大手印，禅宗称为明心见性，还有光明大圆满等许多不同名称。虽然名称各不相同，实际本体根本无有任何区别，关键一点即对其是否真正有所认识，如果偏堕于自空、他空，或者无遮、非遮等任何一边，则不论为其取上如何善妙绝伦的名称，也根本未能通达它的真正本义；一旦已经究竟了达其真实意义，任何名称都无有丝毫差别。

有些人认为中观和大圆满二者格格不入，

学习一者就不能学另一者。实际上，二者只是观察方法和趋达目的地的途径有所不同而已，就像乘飞机与火车一样，虽然乘坐的交通工具不同，但到达的目的地完全相同。

真正通达此种无二境界时，其他的分别念以及一般的语言、比喻等根本无法进行诠释。因此，若能对上述境界生起坚定不移的信心，其功德也是不可思议的，因为它是诸佛菩萨智慧的结晶，是诸佛菩萨通过多生累劫积累资粮所证悟的境界，故而仅仅对其生起信心的功德也是无与伦比，《宝施童子经》中说："曼殊室利，若诸菩萨无善巧方便，经百千劫修行六波罗蜜多。若复有人闻此正法，生疑心者，所得福德尚多于彼。何况无疑而正听闻及以书写，受持，讲说，为他开示。"也就是说，有些人未以般若波罗蜜多摄持而精进修持布施、持戒、安忍等，这种功德非常大，但若有人仅仅听闻般若波罗蜜多并对其生起怀疑，则此人功德已经远远超胜前者所得之功德，更何况无有任何怀疑，对此般若法门读诵受持演说，其功德更加不可思议。

壬五（彼者唯是各别自证之行境）分三：一、自然智慧之境界；二、虽不可言诠然非为不可思议我；三、摄义。

癸一、自然智慧之境界：

彼非言词分别境，是故不偏于非遮，
无遮异体现空等，无偏离有无承认，
法界智慧相圆融，自然智慧无住现。

如此不可思议的智慧根本不是语言、分别念的对境，它既不偏于无遮也不偏于非遮，于一体、异体、显现、空性、清净、不清净等一切偏堕均不存在，如若存在，则如黑白绳子搓在一起般绝对不合理，因而于此智慧前无有有无等任何承认。

最后，法界与智慧融为一体，自然智慧无住而显现。"自然智慧无住现"引自《密藏续》，如云："远离一者与多者，无有中边真如性，一切佛陀亦不见，自然智慧无住现。"意即大圆满、大中观的境界根本不是凡夫人的对境，很难通过语言文字如实表达，《般若经》中说："无可言思般若度，不生不灭虚空体，各别自证智行境，三世佛母我敬礼。"凡夫众生依靠上师窍诀虽然可以获得一种相似境界，但对于真正不可思议的境界根本无法了知。

癸二、虽不可言诠然非为不可思议我：

如是超越诸承认，远离增损殊胜义，

法界觉性无合离，此不能诠不可言，

然非谁亦不能证，如同不可思议我。

如是超越一切有无承认、远离所有增损怀疑的殊胜意义，实际是法界觉性无离无合的本性，其本体无法依靠任何语言、思维进行诠释言说。

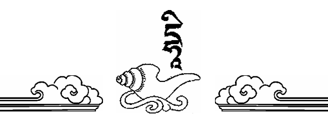
既然如此，外道认为有一个不可思议的我，此“我”谁也无法了知，那前面所描述的不可言说之境界是否与此不可思议我相同，谁也无法真实证悟呢？与不可思议的我有天壤之别，这样一种境界，实际依靠上师窍诀、指点等方便方法，有成千上万的人已经获得了证悟。

因以无垢理观察，所引各别之自证，

后得智慧定解灯，遣除疑暗现量见。

为什么说与不可思议的我有很大差别呢？虽然以语言文字难以表达，但通过无垢教证理证的观察，根据诸传承上师的窍诀而入定，此时所产生的智慧如同可以驱除无边黑暗的明灯一般，能够遣除一切有无是非之无明痴暗，现量见到诸法的本来面目。

显宗有许多诸如此类的殊胜论典，关键问题就在于自己是否下苦功研究，是否能够潜心修行。密宗当中，像无垢光尊者的《上师心滴》、



麦彭仁波切的《直指心性》以及法王如意宝的《大圆满直指心性注疏·窍诀宝藏库》当中都蕴含了非常殊胜的窍诀，对于这些论典没有生起信心而专心阅读研究的话，那确实太可惜了！尤其在座诸位，非常有幸遇到了如此殊胜的教法，遇到了如此善妙的窍诀论典，如若仍然对其不闻不问，那就很难对其他法生起信心了。

这些论典都是圣者高僧大德们的金刚语，与凡夫分别念写出来的文字完全不同。以前，克主华桑年轻时经常讲经说法，并且造了许多论典，后来到晚年时，发现根本没有人看他的书，于是生起强烈厌离心，他说：现在末法时代已是接近油尽灯枯之时，若依吾之善说，尚有重燃正法明灯的希望，然而业力深重的无缘分之人，将如此殊胜的论典如同深埋地下的宝藏一般不予理睬，对其废弃一旁、置之不理。又说：人的寿命原本即是无常的本性，我的人生就如秋天的白云，四处飘散，现今大多数人已经不再具足殊胜缘分，故而如我这般广闻多学的人，应该前往寂静深幽的密林当中，独自思维佛法的奥妙深义。他留下这样的教言之后，即前往等净山独自修行，再也没有造论。

因此，希望大家对于这些善妙论典一定要

倍加重视，尤其得过大圆满灌顶、修完五十万加行的人，像《上师心滴》、《直指心性》等，它的功德与加持力都是不可思议的，一定要认认真真地看。就如克主华桑所说，人生的寿命如同秋天的白云一般，因缘聚集时显现出形形色色的种种景观，然而因缘消散时，纵然如何美妙的云朵也会随风逝去，不复存在，现在能够转为人身并且值遇佛法是非常幸运的，若仍然每天执著于戏论之中实在太可惜了！

如此殊胜的境界，通过后得妙慧、依靠教证理证等窍诀，善妙无比的智慧明灯在自相续中会自然而然获得，这时，相续中的一切疑惑痴暗会随之销迹无余，心性的本来面目可以现量得见，这就是最为殊胜的无垢窍诀。因而自相续中的智慧宝灯应使其尽情地盛燃起来，以此方能遣除所有的愚痴执著。

癸三、摄义：

显宗方便与智慧，相辅相成互印持，

密宗方便与智慧，证悟无离无合修。

显宗的方便与智慧实际是相辅相成的，密宗所说的方便与智慧则以证悟的方式无离无合而修持。在密宗，依靠上师不共的窍诀，对于心性可以轻而易举了达证悟，就如无垢光尊者

在《大圆满心性休息》中所讲："因乘承许如种芽，方便智慧生二身，果乘承许身二障，遣除依缘悲方便，实一空性大悲藏，因果二乘同实修。"空性与大悲是一切佛陀之精华，是显宗、密宗都需要共同修持的唯一法门。《四百论》中说："如来所说法，略言唯二种，不害生人天，观空证涅槃。"佛陀教法简而言之唯有两种，即不害众生的大悲心和观修空性，通过这两种途径可以获得真实涅槃。

显宗密宗最究竟的法要即是大悲心与空性。二者不同之处，即显宗需要通过种种观察推理，观修一切众生皆做过自己的父母，以此方式生起悲心，而依靠胜义量的观察将一切万法抉择为空性，此空性、悲心二者以相辅相成的方式相互印持；密宗在显宗基础上具足尤为殊胜的窍诀，如以本来清净观察心性本来面目，使大悲心与光明以无二无别的方式现前。虽然究竟意义上显密完全相同，但暂时来讲，显宗根本未能涉及的诸多问题，在密宗已经通过窍诀方式做出了指点，无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中以太阳与乌云、种子与果芽的比喻，宣说了显密之间的种种差别，这一点通过教证、理证以及实修实证皆可得以证实。

远离戏论大中观，自性光明大圆满，
义同名称不相同，此外无有更胜见，

显宗不论哪一个宗派，其最高见解可以说为中观，密宗最高见解则是光明大圆满。此处说，远离一切戏论的大中观与自性光明大圆满，名称虽然不同但究竟意义完全相同，除此大中观、大圆满以外，再没有较此更为殊胜的见解了。

在前一问题中，麦彭仁波切说：从基道果的角度，大中观与大圆满有所不同，前者实际仅是心部、界部零散的一种分类而已。分析此种说法时一定要注意，其实真正通达大中观、大圆满的境界时，二者于究竟意义上确实无有丝毫差别，然而在抉择方法或窍诀的修持上，大圆满的确具足非常殊胜的不共特点，比如通过大圆满的修行力，可以实现即生虹身成就，获得普贤如来的果位，这在显宗是根本没有的。

这些问题非常关键，大家一定要善加分析。有时说显宗密宗相同，有时说二者不相同，它们的不同之处，即密宗具足零散的窍诀，尤其龙钦宁提心滴派有非常甚深的窍诀，但显密二者在所抉择的究竟意义上实际是完全相同的。为什么这样说呢？密宗所证悟的境界可以包括

显宗所说的一切教义，比如佛陀第二转法轮，也即龙猛菩萨、月称菩萨有关中观方面离戏论的空性境界，在证悟大圆满时一点一滴也不会舍弃；释迦牟尼佛第三转法轮以及龙猛菩萨《赞法界颂》、弥勒菩萨《宝性论》等有关光明方面的境界，于证悟大圆满时也必定会无碍通达。

修持大圆满的过程中，对于空性、光明以及积累资粮等绝对不会舍弃，比如供养佛陀、布施、持戒等都会无有偏颇而行持。应了知，显宗密宗于究竟意义上绝对不相违。

很多对密宗一知半解的修行人认为密宗修法是一种歧途，这样的话，应该请他指出，密宗哪一种词句不正确？哪一种修行、境界，与显宗的修行、境界相违？现在许多人都对密宗抱有偏见，密宗个别修行人也认为显宗非常低劣，实际诸如此类的说法、想法都是不对的，不论宁玛巴还是格鲁派，其实根本不区分显密，因为周遍整个大地，根本不修显宗仅修持密宗的人是绝对找不到的。究巴根样尊者说：大中观、大手印、大圆满对智者来说完全不相违，于愚者不但相违且会妄加排斥。此处的颂词在《略说佛教各派互不相违》一文中也引用过，而且运用许多前辈祖师大德的金刚语说明了这

一问题。还有些人认为，莲花生大士仅仅是密宗祖师，对此，阿底峡尊者说：莲花生大士虽于藏地个别众生前显现密宗祖师的形象，但他在印度弘传佛法的历史也有非常明确的记载。因此，对于佛教认识极其粗浅的个别人，对佛教教义以及佛教祖师轻易诽谤诋毁，这种过失其实非常大。

显宗有中观、唯识等很多宗派，对于唯识所许的实有明清之心识，不仅密宗，即使显宗中观应成派也是不承认的，除诸如此类的宗派说法之外，荣索班智达、麦彭仁波切等任何一个密宗祖师在有关大圆满中都未舍弃显宗教法。全知无垢光尊者不论宣讲哪一部论典，都会将《般若经》、《宝性论》以及《如来藏经》等全部结合起来引用，麦彭仁波切于前文中说："有说自宗大圆满，超胜大手印等法，未证无有道名言；倘若真实已证悟，则于同一之密意，无有合理之分类。"显宗对个别问题只是没有直接明显地宣说，实际与密宗观点无有差别。

因无现空轮番执，远离四边之戏论，
除此之外其他法，则成具有戏论故。

大中观与大圆满仅名称不同，实际意义无有任何不同，除此之外，再也没有更为甚深的

见解了。因为不论大中观还是大圆满，在真正现前如此殊胜的境界时，对于轮番修行的有、无、显现、空性等一切戏论执著全部都会远离，如若认为除此以外仍然存在其他更加殊胜的法，则已成为具有戏论之法了。

因此，证悟大圆满之后是否需要舍弃般若见呢？根本不需舍弃，如果存在不具足般若见的一种大圆满见解，可能唯是邪知邪见，是根本不合理的。《涅槃经》、《如来藏经》中所讲到的光明见解是否需要舍弃呢？也是不能舍弃的。那么，除此空性、光明二者，哪里还有更高的见解呢？故而说，如若舍弃此二见，认为还有其他更高的一种见解，那已经成为具有戏论了，绝对不合理。

藏传佛教略说有四大教派，格鲁、噶举、萨迦以及宁玛巴，广一点则有八大教派，再广则有十八大教派，实际十八大教派所抉择的全部是如来的究竟密意；汉传佛教也有十派、八派之说，不论分多少教派，其实抉择的都是如来教法。

以前哲哲国王梦见十八个人争夺一匹布，

后来每人都拿到了一块，而且都完整无缺[26]。国王祈问佛陀为何如此，佛陀回答说：未来释迦牟尼佛的教法将会分成十八大教派，他们之间虽然互有争论，但每人所得之布皆为完整的原因，他们所宣说的都是如来的真正教法。对此有两种说法，一种说法，释迦牟尼佛涅槃之后，教法尚未结集，此时声闻内部互相争论，从而形成声闻十八部；另一种说法认为，藏传佛教虽然分为十八大教派，但所抉择的全部是如来教法，也有这种解释方法。

无论如何，有些大德确实对其他教派有所排斥，这是度化个别众生的一种必要显现，但有些人根本无有佛教基础，认为这个法清净、那个法不清净，这是绝对不合理的，莲花生大士曾对后学者留下教言说："于佛无偏教，应生净信心，三门谨慎行，时刻不放逸。"诸位对佛陀的无边教法，都应以无有偏颇的清净心与恭

[26] 哲哲国王偶感十梦之一。十梦：一者梦见有一象王从窗牖出，身虽得出，然尾为窗碍；二者梦见有一渴人井随其后；三者梦见以一升珍珠贸易于等量沙尘；四者梦见栴檀香木与常木等值；五者梦见悦意园中华果茂盛，忽为他人不予而掠；六者梦见大香象为诸小象刁难；七者梦见有一猕猴身有粪秽，将其所染污于他众；八者梦见猴王灌顶加冕大典；九者梦见整块布匹，为十八人各各执夺，各人手中所获均完整不破；十者梦见有多人众聚集一处，互相斗争论竞是非。

敬心对待，由于所度化众生的根基各不相同，佛陀会显示种种不同的法门加以调化，因此不应产生此法殊胜、彼法低劣等各种各样的说法。

庚二（别说显密要点与见解之差别）分二：一、宣说显密要点之别；二、宣说因果中观之别。

辛一、宣说显密要点之别：

然而显宗双运义，依靠观察而抉择，
密宗以自亲体验，成立自之觉性界。

虽然从究竟意义来讲无有任何不同，但在修持方法上确实存在很大差别。在显宗，现空双运的意义通过比量观察的方式方能获得，比如依靠离一多因、缘起因等《中论》《中观二谛论》中所讲的各种理证，抉择一切万法皆为空性；光明方面通过净见量如理抉择，如《宝性论》以一切众生皆具如来藏之故必定成佛等方式加以论证。一般来说，显宗于凡夫地时直接体会现空双运意义的少之又少，全部是通过比量观察的方式进行抉择，故而修行成就的时间也比较长。

密宗与显宗完全不同，密宗个别法门中虽然存在造作观察，但大多数是依靠上师的不共加持以及特殊的比喻和表示，亲身体验万法之

本性，比如密宗个别修法中让弟子观心，心的本体是空性的、自性是光明的，并且通过各种比喻等方便法进行表示。这时，显宗需要长时间才能得出的结论，在密宗依靠上师的窍诀以及加持力，即使凡夫也可以很快时间当中现量[27]见到心的本性。如同已经咬钩的鱼虽然仍在水中，但立刻就会离开水面一样，对心性有所了认之后，很快就会真正证悟从而断除轮回。

辛二、宣说因果中观之别：

是故所谓之中观，亦有二种之类别，
即是分别而观察，二谛妙慧道中观；
彼引二谛一味性，现空双运果中观。

现空二谛中观也分两种，其中通过轮番方式——以胜义量抉择空性、世俗量抉择显现，于二谛分别观察，对显现不离空性、空性不离显现生起真实定解，将此称为妙慧，也叫做因中观或道中观。

通过上述道中观再继续观察，如同燧木、燧垫会烧尽无余一样，到最后证悟究竟境界时，对显现、空性的执著均会消于法界，于此称为双运果中观，也即中观应成派所抉择的究竟中

[27] 此处所指并非如一地菩萨那样现量见到。

观见解。

因果显密之见解，前者妙慧后智慧，
是故于此果中观，以大名称赞殊胜。

很多经典中都将因乘称为显宗，果乘称为密宗，其中前者依靠比量推理的方式进行抉择，属于妙慧；后者则通过上师窍诀以及自己的信心聚合认识自心本性，此种方法不需推理，是自己亲身体验的一种智慧。

二者之中存在因、果，及妙慧、智慧的差别，因此，对果中观以“大”的名称进行赞叹以说明其殊胜性。

己三、故对名同义异者须善加辨别之理：

如是实相亦复然，有法单空之实相，
二谛无别之实相，名同义异天壤别。

同理，其他的许多佛教名词如实相、空性、寂灭等，实际实相也有两种，一种指一切实执法不存在的单空，比如名言实相将一切万法抉择为清净，或者暂时的实相即万法空性；还有一种实相，即胜义谛、世俗谛无二无别，是中观应成派所承认的究竟实相。

如上所说，有法单空的实相，以及二谛无别双运之实相，二者名称虽然相同，但在意义

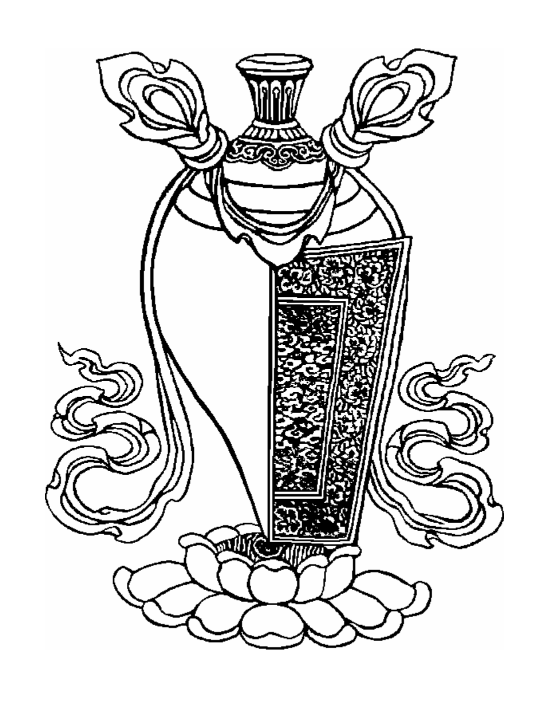
上却有天壤之别，若从意义上真正证悟究竟实相，则可称之为中观应成派的所化根基，而所谓的单空虽然并非究竟境界，但也属于暂时的实相。

名词虽然相同，然而于意义上一定要善加辨别，分析它所抉择的是暂时观点还是究竟观点，空性、光明以及不可思议的智慧等各自都有很大差别，比如证悟空性，则此空性是单空还是离一切戏论的大空性。不论学习中观还是大圆满，在闻思修行过程中，不论遇到哪一种名词都应灵活运用，否则永远沿着一条轨道前进肯定不合理。

如是法性与法界，空性离戏灭尽定，
胜义谛等名虽同，究竟暂时差别大，
故当分析无谬说，如同胜达瓦之名。

所谓的法性、法界、空性、离戏、灭尽定、胜义谛等各式各样的名词，有些名称虽然相同，但时间方面可以有暂时、究竟的不同。这一问题非常关键，比如显宗、密宗、汉传、藏传都说证悟空性，阿罗汉也已经证悟空性，但他们在所证空性的范围及本体上有许许多多的差别。因此，不论哪一种情况都要善加分析，就像“胜达瓦（梵语）”有种种不同含义一样，如在

战场上代表武器、过河时指船只、烧茶时表示火，虽然名字都称为“胜达瓦”，但在不同场合当中所指的事物也各不相同。同样，阿罗汉所证之空性、碗中无水之空性、一切皆不存在的单空之空性、证悟大圆满所了达之空性等等，空性的名称虽然相同，但针对各自不同之对境所表达的意义完全不同，因此，诸位有智者对上述所说之义一定要善加分析。



本论当中，麦彭仁波切将自己的智慧比喻成两个人——仙人和流浪者，前面通过流浪者与仙人的一问一答，分别讲述了七个问题。这七个问题在藏传佛教以及其他佛教中都是比较难懂的，在这里，仙人通过自己的智慧已经做出了圆满回答。

乙二（以殊胜窍诀略说）分二：一、宣说本论之殊胜；二、以窍诀方式宣说本论要义。

丙一（宣说本论之殊胜）分三：一、以感叹之语宣说；二、于彼殊胜义生信之理；三、以喻阐明彼者殊胜。

丁一、以感叹之语宣说：

如是甚深七难题，以具深广义语句，

解释之时流浪者，不禁恭敬感叹言：

流浪者提出的七个难题，仙人通过自己的殊胜智慧，以甚深广大的意义和语句做出了清晰透彻的回答。

在仙人对七个难解题如是做出圆满解释之后，流浪者对于其中的甚深意义已经远离增损怀疑，于是内心异常欢喜，口中也情不自禁地发出如下慨叹的话语。

呜呼犹如井中蛙，未见他宗深法海，



仅品自宗井水味，吾等傲慢以此摧。

流浪者对自己以悲哀的语气说：呜呼！如同井底青蛙见到广阔无垠的大海时昏厥倒地一样，我以前根本未见到他宗具有如此殊胜的甚深法海，就像井中青蛙般只是津津有味地品尝着自宗之水味，并对此非常执著，自以为是地认为这就是最殊胜的甘露妙味，而此时，对于上述七个难解题，依靠您如金刚雷电般的稀有善说，已经完全摧毁了此种傲慢之高山。

此处以井蛙的比喻，说明个别人以自己的孤陋寡闻一味耽著自宗，但想要通过教证理证真正建立一个宗派，那对他宗一无所知是绝对无法成功的。现在许多佛教人士对其他宗派向来都是不屑一顾、置之不理，自认为自己的宗派超胜一切，经常昂然自得地对自己啧啧称赞，以此满足他个人的虚荣心，这种行为实在是非常可笑，与井底之蛙根本无有差别！

作为一个真正的修行人，即使认为他宗并不殊胜，也应对其潜心研究，以期取长补短；如果发现他宗确实具足非常殊胜的教言窍诀，那一味地宣称自宗殊胜、他宗低劣更加不合情理。

以前曾遇到过一位和尚，他对藏传佛教非

常不满，问他：“你认为藏传佛教不好是什么原因，觉得它不是佛教，还是虽然是佛教但不愿意接受？你对藏传佛教研究过没有？”他回答说：“倒是没有研究过，只是觉得它不好。”究竟怎么不好？他也无言以对。后来又问他自己学什么宗派，他说是学禅宗，但是问他“禅宗的究竟教言是什么，禅宗祖师对如来藏、空性光明等是如何解释的”，这样一一询问的时候，不要说修证上，即使从理论角度也根本不能回答。

这种现象确实很多，有些宁玛巴、格鲁派的传承弟子，他们一味地执著自己的宗派，对其他宗派从来也未曾研究过，却口无遮拦地一味诋毁，这是非常不好的。实际宁玛、格鲁、萨迦等任何宗派都有各自的殊胜特点，这一点，自宗传承弟子加以赞叹弘扬也未尝不可，但对他宗根本不加以研究参学，就一味地妄加诽谤绝对不合理。

丁二、于彼殊胜义生信之理：

文殊化现为荣索，龙钦圣意大海中，

具有各种宝法藏，舍彼求假宝真迷！

此处说，宁玛巴自宗具有非常殊胜的不共特点。文殊菩萨真正化现为善知识形象的全知

荣索班智达以及全知无垢光尊者，他们的传承具有十分殊胜的近传加持，依靠二位尊者的圣教与加持，宁玛巴教法才得以真正弘扬于四方。

全知荣索班智达与全知龙钦绕降的智慧海洋中蕴藏了形形色色、不可胜数的甚深法藏珍宝，如荣索班智达的《入大乘论》、《真实名经讲义》、《大幻化网注疏·三宝释》等，全知无垢光尊者的《七宝藏》、《四心滴》、《三休息》等，在他们的了义注疏中，所有佛经论典的真实教义全部通过窍诀方式得以展现。

但是，现在很多愚昧颠倒的人，对于二位尊者如摩尼宝般的真正法宝置之不理，反而到处寻求一些假宝。看看世间上不知取舍的人们，放着《七宝藏》、《四心滴》等真正圣者高僧大德的金刚语不希求，却对凡夫分别念表相上的夸夸其谈、措辞著句如蝇逐臭般多方寻找，这种愚痴的行为实在太迷惑了。

这里并不是否定格鲁派、萨迦派等教法，他们肯定不是蛊惑人心的假宝。但现在世间上频频出现的各式各样的功法、教言，实际全部是以自己的分别念肆意胡说的，根本没有任何有理有据的教证理证作为根据。见到如此颠倒的行为，麦彭仁波切深生感慨，劝诸后学千万

不要舍弃荣索班智达以及无垢光尊者的胜妙善说。

以理观察法智者，恒无恶魔作障故，
依传理智狮吼声，于莲师教之自宗，
殊胜自性得诚信，摧毁偏袒他宗慢，
握稳智慧宝剑柄，如此良机亦赐他。

真正如理如法观察的智者，恒时不会遭受恶魔所作的任何障碍。对于中观等法理生起真实定解的人，恒时了知一切万法皆为空性，对于世间如幻如梦的显现，既不执著追求也不妄言舍弃，因而各种各样的魔害违缘根本不会对他作障碍。

依靠荣索班智达、无垢光尊者之教言所传出的理智狮吼声——《定解宝灯论》，对莲师教法之自宗的殊胜性必定可以生起不可退转的诚信。确实如此，真正通达本论所讲道理之后，对于不论修道上的违缘还是邪魔外道做的障碍都能够坦然面对、泰然处之，而且，依靠本论七个问题的详细阐述，会对莲花生大士的教法真正生起深信不疑的诚信——宁玛巴的教法已经摄集了释迦牟尼佛三转法轮的所有精华教义，确实非常殊胜。

现在汉地有很多法师内心都存在这样一种

矛盾：既然万法空性，那为什么如来藏不空？实际上，若能悉心听闻《定解宝灯论》，类似问题自然会迎刃而解。其他宗派虽然自以为是地执著自宗非常殊胜，心怀贡高我慢，实际也仅是一种增上慢而已，真正来讲，他们对佛陀二转、三转法轮的究竟奥义根本无法圆融诠释，通过本论如此殊胜的教言，可以摧毁偏袒执著佛经教义的一切邪知邪见。

上述所说自宗教义，就如同智慧宝剑一般，能够砍断一切邪知邪见蔓延的毒藤，大家依靠如此殊胜之机缘，已经圆满获得了具足无限锋芒的智慧宝剑，故应坚定不移地牢牢握在手中，自己能够真正受持之后，也应将其赐予其他具缘者，使无量众生都能够脱离轮回、获证圣法。

丁三、以喻阐明彼者殊胜：

所闻法理甘露海，甚深之义如意宝，
住于何处亦当取，不随名相之人士。

此处将所听闻的法理比喻成甘露之大海，听闻过程中所获得的不共教义如同甚深如意宝，也就是说，在无边甚深甘露的法理海洋中，无论何处有如意宝般的甚深法要，就一定要前往彼处虔心听闻修持，千万不要仅仅追随具有虚名浮利而无有真正法宝的名相之人，否则即

使终生依止，最终也只是法与补特伽罗背道而驰，无有丝毫意义。

对这一颂词也可以解释为对法王如意宝的一种授记。在法王如意宝的传记中讲到，法王的母亲名为“意措”，意为璁玉海，也即于此甘露大海中出生的如意宝，无论他在哪里出现都应千方百计地依止，而对末法时代许多名相上的假上师、假活佛等名相人士不应依止。成都昭觉寺曾经印过法王如意宝与清定上师的画册，叫做莲花中的宝珠，当时我一见到“莲花中的宝珠”，就想到应该是指法王如意宝，因为法王的父亲叫“巴德”，意为莲花。莲花中的宝珠是从法王父亲的角度比喻的，大海中的如意宝则是从法王母亲的角度比喻的，因此，五明佛学院的标志也是大海中有一朵莲花，莲花中出生宝珠，这也是法王如意宝父母种姓的一种比喻。

此处所说的直接意义，是教诫后学者应依止真正的甘露教法，但从间接含义来讲，也可以说是末法时代会从大海中降生真正的如意宝，诸位具缘修行人应该对他恭敬依止。

多闻能言亦不证，俱生智深以伺察，
不解深义如地藏，谁持此法为智者。

本论所宣讲的甚深了义的佛法深义，仅仅依靠广闻多学不一定能够真实证悟。或者，有人虽然经过多生累世的精进修持，相续中俱生智慧非常深奥，但仅仅依靠分别伺察之意，仍然很难通达如此甚深的教义，如同深埋地下的宝藏，若无明眼人指点就根本不会真实了知。但是，谁如果能够真正通达并受持本论所宣讲的甚深要义，并对其他众生广泛弘扬，则此人不论何种身份，都堪称为真正的智者，大家应对其恭敬供养。

知取能令我心成，智藏宝器深广海，
善妙教言时机后，欣然畅饮龙王海。

凡夫众生的心具有一切偏袒执著，非常渺小，就像小小的水池一般，现在使如此微小的心成为真正宽广无边的善妙教言大海的时机已经成熟，此时，依靠如此殊胜、具有深广妙法的智慧宝器，应该欢欣喜悦地畅饮珍贵无比的教法海水。

通过闻思本论，应使自相续中原本狭隘、具有偏袒执著的微小之心转变成盛满智慧的甘露大海，从现在开始即应放弃一切执著自宗、排斥他宗的分别之心，真正取受二转法轮、三转法轮圆融无违、甚深广大的佛法教言，如此

殊胜的机缘现在已经到来，大家一定要尽情享用，千万不要错过。

意思就是说，麦彭仁波切劝诫诸后学者一定要闻思全知荣索班智达以及全知龙钦巴如同大海般的殊胜教言，依靠智慧与信心的“抽水机”，一定要将二位尊者智慧大海中的水全部抽取出来，盛装在自己智慧的宝器中，自此以后，与诸位高僧大德无有任何差别，自己已经成为甚深广大的殊胜法器。

依从中出善说河，定证智慧广阔海，

知彼源泉即龙王，持明传承之言教。

依靠本论出现的善说江河，可以推断出真正智慧的广阔大海非常深远奥妙，也即通过仙人对七个问题的善妙回答，可以推出麦彭仁波切无与伦比的甚深智慧非常广大。而麦彭仁波切所证智慧大海的源泉，即是如同龙王般的全知荣索班智达与全知龙钦绕降二位尊者。

意即本论所宣流的七条善说江河之来源，即是麦彭仁波切所具足的深广智慧大海，而此智慧大海的源泉应该是龙王，即荣索班智达、无垢光尊者以及前译持明传承上师的甚深教言和窍诀。

此处运用比喻和隐藏之义做出了非常善妙

的宣说，希望大家细心分析。

吸取虚空精华义，品利自心甘露味，

点亮能得大威力，智慧稀有正法灯。

“虚空”是以隐藏的方式比喻显宗密宗甚深广大的意义。通过吸取虚空的精华要义，真正品尝内心的甘露妙味，获得殊胜无比的圣法智慧，此时，诸智者一定要点亮具有大威力、大智慧的稀有正法之灯。

此颂讲到两层含义，也即首先依靠闻思本论，对其中所宣讲的显宗密宗如虚空般的甚深要义生起真实体会，并从中体味到佛法的甘露美味，究竟了达自心的真实面目；虽然自己已经品尝了殊胜善妙的正法美味，但不要以此为满足，应依此点亮具有殊胜威德力与深广智慧力的正法明灯，照亮一切众生通往菩提彼岸的通衢大道。

佛法的智慧甚深微妙，是任何科学家、文学家也无法比拟的。诸位智者应该精进闻思修行，然后在其他众生前尽心尽力地弘扬此法，因为本论所抉择的究竟教义是任何人也无法推翻的，其中所宣示的智慧无与伦比，在诸多智者面前也具有非常大的说服力，因而应在具缘者前尽量弘扬此法。

丙二（以窍诀方式宣说本论要义）分二：一、明示法器；二、略说本论要义。

丁一、明示法器：

口出此语敬礼时，仙人则于流浪者，
更为深入而归纳，上述之义教诲言：
殊胜正法狮子乳，唯慧妙器可盛纳，
余者纵勤亦不存，容此法器即此者。

流浪者口中宣说此种肺腑之言的同时，身体也是不断地恭敬顶礼，此时，仙人对上述所说甚深教言，为使流浪者能够更加深入理解体会，于是再次归纳并对流浪者教诲说：雪山狮子乳唯有金器方能容纳，若以其他普通容器盛装则必将容器碎裂、乳汁漏尽，同样，对于甚深殊胜的微妙正法，必须具有诚挚信心以及大精进的妙法器才可以无余受持，其他不具信心、精进，智慧也鲜少微薄者，纵然如何精勤修持也无法证悟受持。因此，唯一具有大智慧、大信心、大精进，对上师也毕恭毕敬的殊胜法器方可无碍受持。

丁二（略说本论要义）分三：一、正说彼义；二、于此应以窍诀方式观修；三、略说彼者境界殊胜。

戊一、正说彼义：

阿字无生之法门，绕字远离诸垢门，
巴字显现胜义门，匝字无生无死门，
那字远离名称门，德字甚深智慧门。

文殊心咒“阿 巴匝那德”是所有诸佛菩萨智慧的种子咒，如果经常念诵，可以打开自相续的智慧，修成文殊本尊，故而麦彭仁波切于本论当中，从头至尾以这六个字阐述了基道果的一切法门。法王如意宝从五台山回来后也是劝请大家发愿念诵文殊心咒一亿遍，如若真正念诵圆满，则今生来世都会转生为具有正知正念以及殊胜大智慧的人，因此，修持这一法门非常重要。

有关《定解宝灯论》的具体修法，大家可以心中观想文殊菩萨，然后口中念诵“阿 巴匝那德”。《大圆满心性休息》从人身难得到最后的本来清净都有非常具体的实修法，而《定解宝灯论》虽然是一种理论性的讲解，但也可以逐步实修，也即日常行住坐卧当中经常观想文殊菩萨，口中时刻念诵它的咒语。当然观想的方法有很多种，比如乔美仁波切、麦彭仁波切以及萨迦班智达等高僧大德所做的不同仪轨，文殊菩萨也有红文殊、黄文殊、四臂文殊等，此类修法非常多，依靠哪一种仪轨修持都

是可以的。一般来说，若想真正获得证悟，修持文殊法门最为殊胜，只有通过文殊法才能开启自相续的真实智慧，才能了知《定解宝灯论》的殊胜意义。

“阿字无生之法门”，在《文殊真实名经》及《大幻化网》等显密经论中都说：阿表示无生，无生表示空性，因而阿字代表一切万事万物无有自生、他生、共生、无因生，全部都是空性的。这是指第一个问题——见解无遮或非遮，见解究竟是无遮还是非遮？见解应该无生，表面看来似乎无有产生，实际是远离一切戏论的。

“咼字远离诸垢门”，证悟空性过程中，自私自利之心、耽著一边等全部是不究竟的证悟，属于一种垢染，见解若想真正获得究竟圆满，必须远离声闻缘觉自私自利的心。所以第二个问题“声缘证悟无我耶”，根据大乘观点进行衡量时，声闻缘觉的智慧还不究竟，对于这种见解的违品垢染，以“咼字远离诸垢门”进行抉择。

“巴字显现胜义门”，见解即证悟空性，若想此空性境界于相续中真正生起，就必须不断地串习修持。入定时到底有没有执著相？哪些

地方有执著？哪些地方无有执著？有执著时如何现前？无执著时如何显现等持？这些都是通过修持决定的。

“匝字无生无死门”，所谓的修行有观察修、安置修两种，真正稳固的安置修是无生无死的。

“那字远离名称门”，那字远离一切名相，以此宣讲行为，也即真正瑜伽士的行为应该无有任何染污。

“德字甚深智慧门”，此中包括异境何为共所见、中观有无承认否两个问题。“德”字是甚深智慧之法门，以此宣讲见修行果当中的果。前面见修行全部圆满时，即会现前果，此时，于六道众生前如何显现，于胜义、世俗中如何显现？中观到底有没有承认？若无承认，如来的三身五智于本体中如何安住？于所化众生前，如来的功德、事业又如何现前？若有承认，现前之果于众生前如何显示利益众生？对具邪见者如何调服？本论以“德字甚深智慧门”宣说了上述问题。

戊二、于此应以窍诀方式观修：

此等六门每一门，若以二谛理观想，
修持如幻之等持，无边海水一口饮，

心间无垢宝珠中，明现总持辩才慧。

“无垢宝珠”即心性之光明本体——了义文殊怙主，于此中可以现前无量无边等持辩才之智慧。上述七个问题，若归纳则可包括于六门之中，其中每一个法门应以二谛理观想——胜义中一切皆为无缘、世俗中均可显现。麦彭仁波切于此处讲到了具体的观想方法，也即自己可以根据事续、行续等任意一种观想方法，以二谛之方式观想文殊菩萨，之后诚心诚意祈祷，修持心无自性的如幻等持。此时，就如同无边的海水可以一饮而尽般，依靠文殊菩萨的加持真正证悟甚深智慧之密意，无边无际的一切所知万法于自相续中可以无碍了知。

文殊法门非常殊胜，在座诸位一方面依靠此《定解宝灯论》，自己要多方闻思观察，另一方面，愿意开启智慧之门的有缘者，应该经常修持文殊法门、修持现而无自性的如幻等持。这里的如幻等持，主要是观修如梦幻般的文殊菩萨，这一法门非常殊胜，像荣索班智达、无垢光尊者、麦彭仁波切、法王如意宝，他们虽然表面并没有修持，但实际肯定会修持文殊本尊的，因此，作为后学者应该随学诸位传承上师，经常念诵文殊菩萨的心咒，于自心本性之




中安住，如此必定会开启自己的智慧之门。

如果真正想通过《定解宝灯论》开启智慧之门，下面麦彭仁波切给我们讲了两个窍诀，一种是念诵文殊心咒来打开自己的辩才与智慧，另一种即下文所讲的通过大圆满的境界遣除一切戏论痴暗。也即是说，一种方法是如同《文殊大圆满》及《文殊静修法》中所讲——通过修行生起次第、圆满次第了达《定解宝灯论》的真正含义；另一种方法，即依靠上师的教言，安住于大圆满的境界当中，以此遣除内心的所有垢染，自然而然打开自相续的深广智慧。

戊三、略说彼者境界殊胜：

以灭四边定解道，达到实相入定于，
离思光明本法界，文殊大圆满境界。

通过远离四边戏论的甚深之道，获得殊胜了义的实相意义——认识自心本体，入定于觉空无二无别的文殊大圆满境界之中。

很多人都已经得过大圆满的灌顶，因此平时应经常安住于远离四边的实相境界当中，通过如此入定，最后获得远离一切思所的本来光明法界。能够获得文殊大圆满的境界非常重要，大家平时经常念诵《大圆满基道果无别发愿文》，境界较高的人一边念诵一边思维其中的意

义，如此经常不断地串习，自己的信心与上师的加持等种种因缘聚合后，对于显宗空性的道理也会真正有所领悟。

现在很多人虽然对大圆满非常有信心，但琐事特别多的缘故，能够真正修持的人非常鲜少。人身非常短暂，在如此短暂的一生当中，所谓的见解脱、闻解脱、触解脱就是大圆满，谁若能与之结缘一定会有非常大的利益。作为宁玛巴的后学弟子，如果对大圆满不具足一定的见解或认识确实十分可惜，如若仅仅在《俱舍论》、《中观》等文字法要上徘徊不舍，对大圆满一点也没有修持，那临死时也很难获得成就。

学习五部大论的最究竟目的，就是要对大圆满有所认识，真正获得大圆满的境界，因此，以前的高僧大德在精进闻思五部大论等殊胜论典的同时，也是一直不间断地精进修持大圆满。在座的个别人，心情好的时候一直修，心情不好的时候连大圆满的法本都不知道放在哪儿，有些人甚至将大圆满就像普通法要那样对待，诸如此类的现象非常多。但有智慧的人，一方面要精进不懈地闻思，另一方面要不断地修持，比如有关大圆满方面的教言，每天看一点儿，

然后心里面细心体会，对于《系解脱》等不间断念诵，同时念诵大圆满总持心咒等咒语，这样一来，可以在阿赖耶上种下非常殊胜的种子。

前文所说甚深智慧大海之源泉即是龙王，实际真正的龙王就是大圆满。所以，我在这里也合掌祈请：希望大家千万不要放弃无上大圆满，对于像法王如意宝、麦彭仁波切那样的大圆满瑜伽士，一定要恭敬依止，潜心修学。

离边见王广境界，现见入定真谛中，

自灭四边劣意暗，显现光明之日轮。

远离一切执著之见解国王，于入定中可以自然而然灭尽一切执著相状之意暗，于自相续中可以生起显现光明大圆满之觉性智慧的日轮，此种智慧是任何人也无法强夺的。

在座很多人不仅发愿生生世世不远离大圆满的智慧，并且于短暂一生中也是努力精进地修持大圆满，通过如此修持以及上师如意宝的加持力与大威德力，已经对大圆满生起了非常强烈稳固的信心与智慧。作为修行人来讲，人身非常短暂，几十年的时间一瞬间就过去了，因此，麦彭仁波切于本论即将结文时，告诫诸位后学者：每天要不间断念诵文殊心咒，究竟来讲，要时刻修持大圆满法，如此一来，真实

智慧的光明日轮必定会无碍现前。

宁玛巴有关实修方面的教言确实非常殊胜，当然并不是说其他宗派没有这方面的教言，或许是对自宗的一种信心或贪执，对比各大教派的传承教言来讲，确确实实认为自宗宁玛巴的实修法门妙不可言，是他者绝对无法比拟的。

乙三、宣说造论方式：

正直观察大仙人，顿现分别流浪者，

彼二通过问答式，说七轮宝数难题。

麦彭仁波切将自己毫无偏袒的甚深智慧比喻成正直坦诚善于观察的大仙人，将相续中出现的矛盾、怀疑等心态比喻为寻思流浪者，此二者通过一问一答的方式，细致入微地阐明了难以通达的轮王七宝之数目的甚深难题。

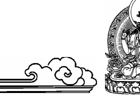
智浅寻思如我者，于极甚深广大义，

如从圣者智慧中，取出而造此论典。

此处以谦虚方式对此论进行赞叹。

如我一般智慧浅薄、喜欢多方分别观察寻思的人，对于上述甚深广大的意义，如同从圣者智慧中撷取出的如意宝藏一般，为使一切具有殊胜缘分、公正不阿的人们生起欢喜之心而撰著了此部论典。

麦彭仁波切以非常谦虚的语言说：虽然我



是一个智慧尚未成熟又具有分别寻思的人，但此部《定解宝灯论》却如同于圣者智慧宝藏中取出的如意宝，诸位后学者一定要深入研究、潜心修学。

实际麦彭仁波切是真真正正的大圣者，与文殊菩萨无二无别，有缘见到他老人家撰著的如此殊胜的论典，可以说是非常幸运的。因此，对于这部论典，大家应该发愿背诵，人身非常短暂，既然即生当中已经遇到了宁玛巴的教法，又值遇了这部囊括一切见修行果的殊胜论典，若能完整背诵并精进受持是非常好的。

甲三（后善末义）分三：一、以清净意乐令他人分享此法；二、以利他悲心而造论；三、以本论殊胜劝诸后学应善勤修。

乙一、以清净意乐令他人分享此法：

思维善说妙法雨，百万佛子可证道，

欣然听闻得大利，以欢喜心洒甘露。

具有如是甚深意义的善说妙法雨，成千上万的人依此均可证得如来的究竟密意，若谁能够对其欢喜听闻，必定会获得非常胜妙的大利益。思维至此，麦彭仁波切便以欢喜之心于众生福田中洒下了如此善妙的甘露法雨，凡具缘者一定要对本论细心思维、体会。

乙二、以利他悲心而造论：

是故再三而思维，为利希求深广义，

依心明镜中所现，德名玩童撰写也。

通过再三思维，了知此法门具足如空性之甚深及地道之广大等非常殊胜的意义，许多众生对如此深义虽然想要获得，却茫然不知如何修持，于是依照内心明镜中所显现的深广之义，由德名无垢慧于孩童玩耍时期撰写。

一般文殊菩萨的种子字即“德”字，麦彭仁波切于诸多论典中均以“德”字来表示，也有智慧之义。本论由麦彭仁波切撰著于顽童时期，许多有关尊者的传记中都说:《定解宝灯论》是麦彭仁波切7岁所写。

乙三、以本论殊胜劝诸后学应善勤修：

佛法深理如虚空，虽然无法尽宣说，

依此定解宝灯论，能获胜乘之妙道。

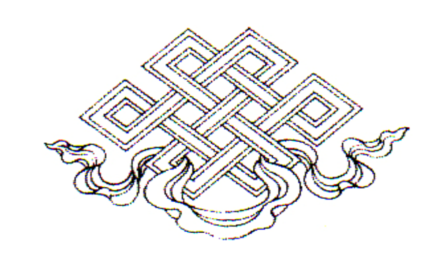
佛陀出有坏的深广法理如同虚空一般，穷尽一切语言文字也无法诠表其真正奥义，然而，依靠此《定解宝灯论》所宣说的精髓要义，对于一切佛法尤其大乘中观及密法的深义必定可以通达无碍。

末法时代，人身寿命极其短暂，纷繁杂乱的妄念更是层出不穷，因而想要完全通达显密

一切教言是任何人也无法做到的一件事情，但是，依靠《定解宝灯论》这部殊胜的论典，必定可以全面通达显密一切教法之精义。

在座诸学者通过对本论的闻思修学，对二转三转法轮如何圆融、如何认识自己心的本性已经有所了知，实际释迦牟尼佛转八万四千法轮的目的就是为使一切众生皆能通达自己心的本性，对此甚深奥义以窍诀方式宣讲的即是这部《定解宝灯论》，除此之外再无其他。因此，依靠本论必定可以圆满通达一切深广教法，并且真正成办自他暂时究竟的一切利益。

《定解宝灯论》至此已圆满宣讲完毕。以此讲闻等三时全部善根回向天边一切可怜众生早日成就佛果，愿世间所有高僧大德长久住世、法轮常转！



附录一：

《窍诀金钥》简释

华智仁波切　造颂
堪布索达吉　译释

顶礼本师释迦牟尼佛！
顶礼文殊智慧勇识！
顶礼大恩诸传承上师！

此教言从华智仁波切的道歌集中摘录，其中，华智仁波切以十分尖锐的语言赞叹了菩提心，强调了大乘菩提心以及皈依的功德，讲述了全知无垢光尊者教言的殊胜性，且殷切劝请诸传承弟子对《大圆满心性休息大车疏》应予以实修。法王如意宝传记中也说：根本上师曾作授记，你（指法王如意宝）在晚年时应广传麦彭仁波切与无垢光尊者的教法，这样将在传承弟子相续中生起不共之觉受。所以对我们来讲，全知无垢光尊者与麦彭仁波切具有不共的近传加持，希望大家依靠这个教言，能在相续中生起真实菩提心，并且以不共的信心修持全知无垢光尊者的教言，尤其是《大圆满心性休息大车

疏》。

具足十力佛佛子，大菩萨慧无伦比，
声震众刹彼等前，三门恭敬而顶礼。

华智仁波切首先在诸佛菩萨面前恭敬顶礼赞叹。

诸佛以及佛子大菩萨可以了知处非处等十种力，并且具足无与伦比之智慧，所有刹土都传扬着他们的美名。在具足如此殊胜功德的诸佛菩萨面前，作者以身、语、意三门恭敬顶礼。

能仁法理功德宝，妙语源泉甘露滴，
成百智慧卓越士，无谬津梁由经彼。

此颂讲述菩提心的功德。“能仁”指佛陀，佛陀妙法真理之功德如意宝，通过其善妙金刚语而显现，此妙语源泉甘露滴则依菩提心而来。“彼”指菩提心，成百上千具有卓越智慧的士夫，所依靠的无有任何错谬之无上正道即是菩提心。

世间所有诸佛菩萨开示的种种甘露妙法，以及诸高僧大德相续中纯洁的智慧与悲心，其来源即是利益一切众生之菩提心。世间有许多科学家、文学家，他们相续中具有一种世间相似的智慧，这种智慧对众生来说不一定有利，而诸佛菩萨与高僧大德们的智慧与悲心，决定

可以将所有众生引向暂时与究竟的解脱。

我们现在能够传讲佛法，相续中具有少许智慧，其来源是什么呢？菩提心。菩提心又来源于何者呢？就是大恩上师，如果没有上师，很多人相续中不会出现一丝证法的功德，正因为上师长时间传授佛法，以不同方式进行教育，每个人的相续才有了一点点改变。从我（指堪布本人）自身来讲，可以说相续中有一颗善良的心，但经过长时间的闻受佛法，对菩提心有一些领会，菩提心的重要性也稍微知道了一点。因此，大家一定要长时间串习，否则不会体悟到菩提心的真实要义。

寂灭清凉施有心，悲悯滋润静相续，
无量菩提心至宝，有寂唯一摩尼珠。

有情的心烦躁而炽热，只有降下菩提心的甘霖妙雨才能带给一切有情寂静、清凉的境界。“静相续”指声缘阿罗汉，他们希求堕入一边的寂静涅槃，不愿度化众生。但如果以大悲菩提心之水使这种寂静相续得以滋润、成熟，所有声闻缘觉阿罗汉一定会从定中觉醒，精勤成办利益有情的事业。如此殊胜的菩提心宝是世出世间唯一的珍宝，是真正的摩尼如意珠。

世间人认为珊瑚、玛瑙，轿车、洋房是自

己所希求的真正如意宝，具有很高价值，实际上，它们并非真正的珍宝。如果具足利益众生的菩提心，具足这颗善良、不害众生的心，则无论出家、在家，都可以称为大菩萨，因其真正在以佛法利益众生，这是极为珍贵难得的。

此诸妙法之所诠，此诸如来之遗迹，
此诸勇识之顶宝，此诸正觉之上师。

菩提心是所有妙法之所诠，是八万四千法门之精髓，是无量无边教言之醍醐。菩提心是一切如来成长之遗迹，是所有菩萨之顶严宝饰，一切正等正觉之来源即是珍贵稀有的菩提心如意宝，它才是我们真正的善知识。

十方佛尊与佛子，所有讲持妙法者，
一味菩提心中摄，菩提心基现一切。

十方佛陀及佛子，所有受持、传讲妙法之智者皆可摄于菩提心中。在菩提心的基础上可以显现所有妙法，不论声闻乘、菩萨乘，还是无上大圆满，一切法要之精华均可归摄于菩提心之中。

在修学佛法的过程中，应将重点放在培养自己的菩提心上。如果菩提心的基础没有打好，不论修持禅宗还是大圆满，都无法获得成就，因为十方诸佛均是依靠菩提心获得正觉果位



的。

无除此外之佛道，亦无胜此之佛道，

无此不现之佛道，无此不摄之佛道。

除菩提心外无有其他的成佛之道，也没有比菩提心更为殊胜的成佛之道，若无有菩提心则不会现前成佛之道，而不为菩提心所摄持之佛道更是无处寻觅。

诸佛经行唯一道，菩提心之如意宝，

欲解善缘唾手得，需具三传承窍诀。

十方诸佛必经的唯一道即是菩提心，它才是真正的如意宝。欲得解脱的善缘者，若想轻而易举地撷取此菩提心如意宝，需要具足三大传承，即龙猛菩萨传下来的甚深见派传承、无著菩萨传下来的深广派传承，以及普贤菩萨与无量无边已经发了菩提心的诸大菩萨所行持的广大行派传承。自相续想要真正受持菩提心一定要依靠此三传承精进行持。

深见广大行派道，博大精深大乘轨，

见行地道等持广，善巧方便智深奥，

深广派博大精深，是所有大乘之宗轨，若归纳，可完全包括于菩提心中。广大行派由普贤菩萨所传，对诸佛菩萨受持菩提心的行为以及五道十地等进行了广大宣说。甚深见派依《中

观六论》弘扬，其甚深智慧奥妙无边，是获得菩提心的殊胜善巧方便。

圣释妙论需依故，印度开宗二祖师，

藏地教主龙钦巴，妙论外无解脱道。

圣者所诠释的殊妙论著必须依靠菩提心，以此缘故，诸后学者应努力在相续中生起菩提心。若想真实生起菩提心，除印度开宗的二大祖师——龙猛、无著菩萨以及藏地教主全知无垢光尊者三位的善妙论典以外，再无有其他解脱道。

月称菩萨在《入中论》中说：“出离龙猛论师道，更无寂灭正方便。”净土宗认为，只要修持净土宗，其他法再不必修。禅宗也说自己的宗派才是最殊胜的。有很多高僧大德都会强调自宗的优越性，有人也许认为这样做没有必要，但实际上，很多弟子没有主见与抉择的能力，若上师着重强调自宗，他就不会依靠其他修法，唯一专心致志修持一法，依此也就很容易在相续中生起修法境界。

不具菩提心窍诀，浊世多诩学密者，

口头高法漫虚空，纵称善妙是魔宗。

现在有很多人，相续中不具足菩提心的窍诀，却自诩为修学密宗的修行人，以宣扬自己

为目的，将所谓的密宗作为高谈阔论的资本。五浊恶世中，这种自我标榜的语言已经蔓延虚空，如此虚夸的语言即使宣说得再如何善妙也只是一种魔教而已。

华智仁波切以一种批评的语气说：行持密宗的修行人，如果相续中没有利他心，仅仅为了得到神通、为他人治病或者开天眼等而修学，不能算是真正的佛法，只是纯粹的魔教。在修学过程中，一定要生起一颗利他菩提心，哪怕只是相似的菩提心，也是最宝贵、最值得珍惜的，为了生起如此殊胜的菩提心，如何苦行也值得。若相续中连一个相似的菩提心也不具足，即使修托噶、直指本性而生起了一点暂时的觉受，这种境界也会很快消失，这一点是千真万确的，如果你不相信，可以问一问那些具有多年修行经验的老修行人。

按照传承上师的教言，在心相续中修持菩提心与空性正见的时间越长，学习密法的基础就越稳固。可是现在的很多人对菩提心根本不重视，一说起密宗却兴奋不已，华智仁波切说：传讲密法时，众多弟子慕名而来，而讲《入菩萨行》时，几乎没有几个弟子。以前法王如意宝经常为大众灌顶，实际上，真正灌顶的觉受



或甚深境界很难在凡夫相续中生起，上师如意宝也只是希望借助这种方便为大众作一些开示。国外有些高僧大德也说：如果说传法，很多人都不会来，但若举行时轮金刚、大幻化网的大灌顶，就会有很多人集中在一起，这时也可以给大家讲一点大乘佛法。高僧大德们的这种做法也可谓用心良苦，但最终的目的都是希望大家能够通达大乘佛法的真实含义，之后在相续中生起真正证悟的境界。

未曾学修大乘论，真实教义视如敌，
彼相续无如来道，菩提心彼岂知晓？

那些整天高谈阔论、对闻思不屑一顾的人，从来都未学过大乘论典，也不懂什么是世俗菩提心与胜义菩提心，对佛陀传下来的真实教义当作怨恨的敌人一样看待，只想直接修持，直接安住。不管这些人的名气、地位有多大，但如果相续中连如来的正道都不具足，难道还会知道菩提心吗？相续中真正具有菩提心的上师，一定会极力宣讲对弟子相续有利益、有帮助的殊胜大乘法要，并且自己也会精勤修习，决定不会将其作为怨敌一样看待。

人天导师释迦佛，亦三大劫积闻藏，
方示大乘善妙道，藏土愚者绝非知。

人天导师释迦牟尼佛在因地时，为了获得证悟，为了获得无二智慧，不仅真正守持菩提心，而且广泛闻思大乘教法，在三大阿僧祇劫中积累闻受佛法之宝藏，对大乘佛法，即使四句偈也甘愿舍弃身肉而求取，在经过无以计数的苦行之后才真正悟道成就佛果，并为众生广转妙法轮。以前释迦牟尼佛布施身肉给五只老虎时就说："今天我将自己的身肉布施给你们，将来我要将真正的佛法施予你们，使你们获得真实的解脱。"

但是，现在藏地有些愚者，没有佛法的基础，只是在上师面前受个大圆满的灌顶，就认为：我已经证悟了，可以马上显示神通度化众生。然后跑到城市里，结果两三天后便还俗了。修行时做一个普通僧人，在寂静地方闻受佛法相当重要，若能坚持如此修持，即使没有出现奇特的境界，或者头上没有出现光环也无所谓，只要一颗真正的菩提心在相续中生起来，那临终之前，密法或大乘佛法的种子必将会成熟。

闻受佛法与不闻受佛法有很大差别。去年我在沈阳放生，曾在大连一位居士家里住了几天。她女儿与母亲都信仰佛法，可她的丈夫邪见很重，对佛法一点也不懂，不过，我当时还



是给他作了皈依。今年我又去了他家，整整过了一年，这期间他经常看净空法师、慧律法师的讲法光盘，净空法师讲的"华严"，他一共看了 42 盘，其他法师的光盘也看了一些。现在他的思想完全改变了，其相续中的疑惑几乎荡然无存。你们现在也许还没有发觉听法在相续中所起到的作用，但以后在讲法或者自己修行时就会发现，自己在最初皈依或刚开始学佛时所出现的疑惑与邪见，通过长时间的闻思已经无影无踪了。而且，现在的社会很复杂，文化也多样化，这其中掺杂的许多不善因素，只有通过佛法的熏染才会逐渐逐渐消失。

华智仁波切在这里以十分尖锐的语气说：难道藏地的这些愚者能在短时间之内开悟吗？末法时代的很多愚人都希望快点证悟，但实际上，证悟与否并不是很重要，重要的是菩提心能够在相续中早日成熟，为了使菩提心在自相续中尽快生起，大家确实应该精进。现在的工人、农民，还有自己的亲戚朋友们，为了世间的生活，为了金钱，为了一些无聊的琐事，如是的精进，如是的奋斗，他们为了这种充满痛苦的生活如是的奔波，反过来，作为希求真正解脱的修行人却每天睡懒觉，是不是很不合理

呢？自相续中如果具足世间人精进的百分之一，那么相信大家一定会有所感悟。

善心悲心偏袒者，暂时常易泪涌动，
愚者纵捧为菩萨，绝无殊胜菩提心。

有些人如果见到亲朋好友，或者与自己缘分比较好的人遇到困难痛苦，眼泪马上就会流下来。这时，其他一些愚笨的人见到他就会说："真是大菩萨啊！见到众生受苦，立刻就流下了眼泪。"他自己也开始认为：我肯定是菩萨。但眼泪不能代表什么，因为世间有些人非常喜欢哭，就连水拿不动掉在地上都会"哇哇"地哭起来。根登群佩说：人在受到感动或者一时冲动时也会哭，但这并非纯净的大悲心。他有一次在外道塑像前猛烈地祈祷，后来眼泪就不知不觉地流下来了。但是，如果像《前行》中所讲那样：有些上师见到众生受苦，马上就会流下泪水，并且发愿要自己代这些众生受苦。以此可以推断，这位上师一定具足了大悲菩提心。

我们在父亲、母亲等亲友死的时候哭算不算是大悲菩提心呢？不算，这只是世间的一种情感，一般世间人都会具足。或者在看上师传记、见到可怜众生时，也会流下眼泪，这算不

算大悲菩提心呢？也不算。要真正衡量相续中是否具足大悲菩提心，就看自己怨恨的敌人遭受痛苦时会不会流下泪水？如果这时能够发自内心的流下悲悯众生的眼泪，并且希望能够替他感受痛苦的话，这才算是真正具足了大悲菩提心。

表面多勤诵禅修，自以为是行佛道，
不知初中末窍诀，绝非胜妙佛子行。

华智仁波切在这一颂中，不仅讲到菩提心的重要性，而且也讲述了一个很重要的修法窍诀，即最初发菩提心，中间心不外散、一心一意地专注，最后将功德回向一切众生。如果懂得这一要诀，那就是真正修持大乘佛法的菩萨。

很多人表面特别精进，每天都在行持善法当中度过，但是，初中后的三个要诀是否具足？若未具足，那即使所做的是善事，有功德，也绝非大乘菩萨的行为。有些人希求往生西方极乐世界，因为在极乐世界很快乐；有些禅师每天都打坐，因为这样就可以成佛，但成佛之后做什么却没想过。实际上，我们不管做任何事都是为了利益众生，自己一定要先成佛，这就已经具足菩提心了。

现在的部分寺院与法师不太强调最初的发

心，但这一点其实非常重要。按照华智仁波切的教言，不管你是修禅宗、净土宗，还是修大手印、大圆满，这些都不重要，或者在什么地方修也不是很重要，最关键的是开始时要发菩提心，中间以无缘摄持，最后为利益一切众生成就佛果而回向。如果最初不具足发心，最后也没有为利益一切众生而回向，这样只是做一些表面的诵修，自己虽然认为是在行持佛道，但由于未以三大窍诀摄持，那也就决定不是殊胜善妙的佛子行为。

无等人天之依怙，功德源泉三宝前，
未诚皈依获定解，绝非内道佛教徒。

世间无与伦比的人天导师释迦牟尼佛，以及追随他的僧众，还有佛陀所宣说的妙法，是世间人天一切众生的依怙，是无与伦比的功德源泉。在如此殊胜的三宝面前，若未诚心诚意皈依而获得定解，则此人绝对不是真正的佛教徒。

皈依时首先要知道佛陀是世间最无上的圣者。佛陀在蓝毗尼园降生时即说“天上天下，唯我独尊”，因为佛陀的境界没有一个平凡人或菩萨能够证得，是最究竟的大彻大悟，所以叫做唯我独尊；佛陀通过自己所证的境界，为众

生宣说了八万四千法门，唯有此妙法是能够息灭八万四千烦恼的甘露妙药；修持如此殊胜妙法的僧众是菩提道上的助伴，依靠他们才能顺利抵达涅槃的彼岸。通过自己的观察、思维，了知三宝具有无量无边的功德之后，即会生起无法抑制的希求敬仰之心，具足这样的定解后即会诚心皈依三宝。

如果与一些世间人交谈，就会发现他们依止释迦牟尼佛的目的与发心各种各样，皆不相同。因此，对皈依三宝生起定解很重要，作为出家人，若真正已经具足“三宝最殊胜”的定解，那所作所行应该属于真正的佛法；若不具足，即使办了皈依证，并且也在修持佛法，但却算不上真正的佛教徒。阿底峡尊者在藏地时，曾经有一位印度的客人来拜访，尊者问他：“印度最近发生什么事情没有？”那位客人说：“最近印度确实发生了一件事。一位居士被外教徒抓住了，并且逼着他舍弃三宝，但这位居士因为不愿意舍弃三宝，被外道徒打死了。”阿底峡尊者听后不但不伤心，反而非常高兴，并且说：“很好很好，这位居士为佛教做出了很大的贡献，而且他的一生也非常有价值，只是杀他的外道徒太可怜了。”阿底峡尊者为什么这样说

呢？实际上，尊者间接已经告诉我们：披袈裟、剃光头，或者在三大戒坛中受戒都不是很重要，关键看自相续中有没有宁舍生命不舍三宝的定解，如果没有这种定解，形象上再好也不是一个真正的佛教徒。

于佛为谁有何德，何故应皈全不知，
皈依偈纵诵十万，绝非正道之皈依。

佛是一个什么样的人？佛有何种功德？为什么要皈依佛陀？如果对这些一概不知，即使皈依偈颂已经圆满念诵十万遍，也绝非内道佛教徒真正的皈依。

我们从佛陀的传记可以了知，佛不是一生一世，而是多生累劫之中将自相续的智慧与悲心培养起来，最后才成就了殊胜的正觉果位，佛陀这种积累资粮的结晶，谁能比得上？这种智慧与悲心，世间的哪一种聪明与能力能够与之相比？所以，若真正了知佛陀的功德，并且以无与伦比的恭敬心对佛陀祈祷，自己一定会获得无量无边的功德。

在《大圆满心性休息大车疏》、《大圆满前行引导文》等论典中讲了很多皈依的道理与功德，大家应对其中所讲的道理反反复复地思维，并且观察自相续：我是不是皈依三宝的弟子？

如果相续中确实已经产生定解：佛是所有天人、非天、龙王以及所有世间平凡人和菩萨都无法相比的，只有他才是自己最究竟的皈依处。在这样的定解摄持之下念诵十万遍皈依偈，才会具足极大功德；若没有这种定解，仅仅是为了听密法，机械地念诵以完成数量，这不算真正的皈依。

具足三身五智佛，功德数量不可思，
尽解轮回束缚因，无欺永恒之依处。

佛陀具有三身五智等许多不可思议的功德，依靠他完全可以解开轮回束缚的铁锁，因为他永远不会欺惑我们，是所有众生最究竟的依止处。《父子相会经》中以比喻宣说佛陀的功德：飞禽如何在天空中飞翔，也无法衡量出虚空之边际；以勺子舀大海的水，海水始终不会干涸；大地上的尘土如何称量，也称之不尽。同样，佛陀的功德非一般人可以测量，对佛陀的功德，哪怕生起一刹那的信心，也会断除轮回之根本，所以是永恒的皈依处。

妙法佛子菩萨众，无余功德之大海，
人天群生利乐藏，即诸智者之依处。

佛所宣说的妙法以及追随佛陀的大乘佛子(此处指登地圣者)，他们也具有无量功德。《宝灯经》

中说：天盲虽然从未见过太阳的光芒，明眼人却清晰可见，同样，被无明遮住慧眼的凡夫众生，虽然未见到三宝的功德，但三宝的功德无欺存在。一些语法书在讲到佛陀时，经常以虚空作为比喻。噶当派的教言中，也经常以虚空来比喻三宝功德。此处，华智仁波切将三宝的功德比喻成大海。但《如意藤树》中说：有智慧的人都知道，如何赞叹也仅是佛陀功德的一部分，因为谁也不可能了知佛陀的全部功德。诸多智者均异口同声地说："智者们赞叹佛陀、三宝，但也仅是以三宝的部分功德作为对境赞叹，因为无论以何种语言、笔墨都无法对其尽数赞叹。"所以不论以何种比喻、何种方式赞叹佛陀，都无法描述尽三宝的无量无边功德，我们若能如此了知，也是自己最大的智慧。

有很多人以世间智慧对外界作大量的研究，而对内心世界或者内心外物的融合根本无法了知。真正的人生真理，有时不能依靠世间智慧来发挥，而是需要自己前世的信心及因缘来聚合，所以，"皈依三宝"才是最明智的选择，因为世间中没有任何一个人能够像佛陀那样让我们依赖。皈依三宝后，不一定会飞也不一定会开天眼，世间很多事情也许处理不来，但只

要内心不舍弃三宝，其他都不是很重要，也没有必要重视。

《中观宝鬘论》中说："谁不由欲嗔，怖痴而越法，彼谓具信者，定胜妙法器。"世间上有很多人因贪执名声、地位、钱财等，或者在别人的逼迫下产生怖畏而舍弃三宝；有些人因为嗔心而毁坏三宝或违背三宝的教言；还有些人由于痴心不了知三宝的殊胜功德而皈依外道本师。具有信心的人完全远离贪、嗔、痴、畏惧四种心态，对三宝具有真实的信心，这种皈依才是智者的皈依。

如来佛子大勇识，如海密行难测度，
殊胜功德若悉知，具无变信智皈依。

如来与诸大菩萨们具有密意的行为，如同大海般难以测度，对此殊胜功德如果能够了知，并且生起永不改变的信心，就是智者的皈依。

有些人经常以一种盲目的信心进入佛教，但是这种相似的信心一旦遇到违缘，很容易就会把三宝舍弃，不要说文革那种年代，即使现在城市中各种各样的诱惑也很难抵挡。这些人口头上说已经皈依十几年、二十几年了，但是连皈依三宝的道理都不懂，却每天希求大圆满的境界；认为听得法太多了，应该到寂静的地

方去修行。看一下高僧大德们的传记就可以知道，他们一生中经历了无数的苦行，听闻了无数的大经大论，这些高僧大德们尚未产生“我听法太多了”的念头，而我们这些后学者，没有吃过一点苦，最多听了两、三年的法，而且也只是这几部论典，就认为自己听得太多了，是不是太可笑了！

暂时自心受痛楚，悲悲凄凄泪洗面，

然于三宝未诚信，伪装哀泣愚皈依。

有些人并未了知三宝的真正功德，只是因为暂时受到一些挫折内心十分痛苦，于是想马上皈依、立刻出家，但是眼泪干了以后，很有可能退失信心，这种皈依是愚者的皈依。

自相续未生起出离心时，出家也没用，自相续未生起对三宝的诚信，皈依三宝也不是很好。因此，自己要反反复复地观察：我究竟为什么要皈依？直到相续中真正生起：佛陀是不可思议的功德者，在整个世间，唯有依靠佛陀的救护、依靠佛的威力加持才可以使我们从苦海中逃脱，所以我一定要皈依。这时，不管是皈依还是出家，一定会具足无量利益与功德。

华智仁波切认为，由世间各种各样痛苦引起的眼泪没有丝毫价值。法王如意宝讲《释迦



佛广传》时也说：我们见到佛陀在因地时所行持的苦行应该流下眼泪，这种以佛陀为对境出现的泪水才是一串真正的水晶念珠，这才是最有价值的。

若未无误而了知，因境依法及学处，

彼人相续岂能具，不共殊胜之皈依？

皈依应该以何种心态来皈依，是大士道的发心还是小士道的发心？皈依的对境是谁，是梵天还是三宝？皈依的方法是什么，是依靠上师还是依靠仪轨而皈依？是以大乘或者小乘方式皈依，还是以密乘方式皈依？皈依之后应守护的学处是什么？什么是共同学处和不共同学处以及殊胜学处？若未彻底了知皈依的因、对境、方法以及学处，仅在口头上说“我已经皈依了”，这没有任何意义，而且这些人的相续中，绝对不会具足不共的殊胜皈依，只是表面相似的皈依而已。

表面皈依与殊胜皈依有何区别呢？表面皈依就是指为了自己能够发财、全家平安……我要皈依三宝。殊胜的不共皈依，《三戒论》中说：“不为命奖舍三宝，何等要事不寻他，不断令自他皈依，顶礼所去之方佛。”一些年轻的出家人，要在相续中努力生起殊胜的皈依戒，而且

不仅自己守持，还要对其他人宣讲皈依的功德，这样才是真正大乘佛教徒的行为。

无此不具道所依，无长功德庄稼田，
无入解脱道之友，无以纳入佛教列。

如果未皈依三宝，就不具足道之所依，因为不具足真正皈依戒的缘故。《俱舍论》中说：相续中若未皈依三宝，不能得到真正的戒体。

古代的高僧大德们曾这样说：皈依是入佛教之门，出离心是趋入解脱之门，菩提心是进入大乘之门，灌顶是进入密乘之门。要想趋入佛道，一定要诚心皈依三宝，如果没有皈依就不能真正获得解脱；如果没有皈依，功德庄稼就无有成长的良田；如果没有皈依，就没有解脱道的殊胜助伴；如果没有皈依，即使佛教的行列也不能加入。

因此，应对三宝生起殊胜信解，诚心皈依，自此以后就永远不会堕入恶趣。

具此三宝庇护下，所作定趋解脱道，
不堕恶趣值正见，生生世世得妙道。

若谁能诚心皈依三宝，则此人必将成为三宝所庇护的对象，其所作所为也一定会趋入解脱道，不再堕入恶趣。以前的大德们说：相续中若具足遇到生命危险也不舍弃三宝的皈依戒



体，那不论造下何等弥天大罪，死后也不会堕入恶趣。临死时，如果仅有一刹那忆念：绝不舍弃三宝。依靠刹那忆念三宝的功德，生生世世都会转生于殊胜之妙道中。

故以诸时定无欺，三宝作为对境已，
以大士心皈依彼，即菩提心之所依。

因三宝生生世世也不会欺惑我们，所以将殊胜三宝作为对境，以大士道之发心来皈依，此即成为菩提心的所依。

现在学术界有很多人每天辩论、研究佛法，并且精通三藏，但对皈依三宝完全不了知，这样的一位“世间智者”，仲敦巴尊者说没有什么了不起，真正了不起的是那些既不精通三藏也没有智慧，但却以一颗真心诚挚皈依三宝的人。

皈依并非为求自己的解脱，《大圆满心性休息大车疏》中说：只有具足大乘皈依，菩提心才有基础和依靠，否则不能称之为大乘佛教徒，所以要时刻调整自己的心态。若一开始就想圆满具足菩提心有点困难，但凡夫的心态可以调整，明确自己的目标，虽然是以一种造作的心态去改变，但慢慢串习之后就会成为一种无造作的心，最后就变成了一种自然；之后再趋入大乘菩提之门，进入密乘之门也就是水到渠成

的事了。

作意自利缚网破，以求他圆正觉心，

以普贤行皆回向，行六度真菩提心。

前面讲了菩提心的功德，那菩提心的本体、分类以及有关菩提心窍诀的传承如何呢？

发菩提心时，第一个条件要断除自私自利心。大乘修行人一定要舍弃利益自己的心，因为这种自我保护、自我强壮、自我发展的意识状态就如同束缚之网一样，若未从此束缚网中跳出来，那根本算不上大乘修行人。当然作为凡夫人，一点自私自利的心都没有是做不到的，但应该观察做每件事的最主要目的是什么，是不是为自己？若主要是为三界众生的利益而做，那在此过程中，自己的饮食、暂时的名利，一点不考虑也不行。所以在发心时，应具足利益众生、希求三界众生皆得佛果的两种心态，之后行持六度万行，最后以《普贤行愿品》回向，这就是殊胜的菩提心，也是大乘菩萨所应修持的行为。

大乘修行人相续中应该具足利益众生的菩提心，而且菩提心的对境应该是针对所有众生。有些法师在讲菩提心时说：为“人类”获得一些短暂的利益应该做善行，而对旁生界，为了



人类的利益去杀害它们也可以。这些也许是大菩萨的显现，《秘密不可思议经》中也说到一些具有降伏能力的人以方便方法超度众生，若具足这种能力，那就另当别论；但若没有这种能力，对已经发了大乘菩提心的人来说，为了自己的生活、健康，去杀害曾无数次做过自己父母的众生怎么合理呢？还有些大乘修行人从不注意自己的行为，自己香甜地进入梦乡，蚊子突然咬自己一口，“啪”的一声把它打死，嘴里还嚷着：“让你打扰我的好梦！”实际上，小小的蚊子咬到身上、晚上睡不好觉这种痛苦，跟众生被杀害的痛苦相比，哪一个更加难以忍受？真实修持自他交换的人会有深刻体会。大家在学佛过程中，尤其是修学大乘佛法的过程中，一定要将所有众生作为利益的对境，因为真实菩提心所缘的对境是无量无边的众生，并非狭窄范围内的人类，这不是佛教所抉择的范围。

在国外，有很多法师的观点与此稍有抵触，但我们遇到问题时应具有辨别能力，只要是依循佛陀的教言去行持就可以，不必顾及别人的面子，怕得罪人，什么都不敢说，这没有任何必要。不论什么人，我们都应该对他说：“众生

的生命与你自己的生命一样珍贵，不应该杀害。”

愿行世俗胜义等，分类颇多此尽摄，

一切功德之宝源，即此所谓菩提心。

《经庄严论》、《现观庄严论》以及《大圆满心性休息大车疏》中讲了很多有关菩提心的分类、本体、差别、概念等道理，而这些道理已经全部在前一颂中讲述了，因此，若归纳而说，一切功德之珍宝的来源就是菩提心。

道教、儒教都很强调高尚的人格、善良的心地，对社会应该做一些善举，但与佛教大乘不共的菩提心并不相同，菩提心的所缘、本体、分类，以及菩提心的果是怎样的？这些均应以大乘论典作为依据。并不是说今天生起一个比较善良的念头，看见某个众生想给他作布施，这个人就肯定具有菩提心；有时候见到众生很可怜，眼泪流下来，这也不能代表他就是大菩萨，这种片面的菩提心不算菩萨行为。如果对所有众生——包括亲友与怨敌都能生起强烈的悲心，希望他们早日获得佛果，并且所作所为也是向这方面努力，此时可以说自相续已经具足了菩提心。

仅生此心成菩萨，堪为人天供养处，

殊妙利益虽无量，决定获得四特法：

有些人并未观察自相续，只因为别人对他说“你真是个大菩萨”，便开始趾高气扬，认为自己确实是个大菩萨。菩提心是通过自己的真修实证获得的，并非由别人的赞叹而得，若自相续中真正具足菩提心，那多少人恭敬供养也可以，甚至天人、非天、龙、神等都可以向你顶礼恭敬，甚至你脚下的微尘也会成为所有夜刹、非人最珍贵的宝珠。《大乘时轮经》中说：此人可堪为人天之供养处。

生起珍贵菩提心后，其利益与功德无法计数，归纳来说则有四种。是哪四个方面呢？

善根不尽至菩提，果报福德自然增，

对治罪恶与烦恼，名副其实成佛子。

若相续中真正生起菩提心，则其所做善根永远不会耗尽，如同落入大海中的一滴水，大海未干涸之前，这滴水永远也不会消失一样，只要以菩提心摄持，所做善根乃至菩提果之间都不会耗尽。

若相续生起真实菩提心，不论做任何事，晚上睡觉也好，白天散乱也好，其果报福德皆会自然而然增长。这一点从外表根本看不出来，有人表面似乎做一些无意义的琐事，但或许他

是真正的大菩萨，其善根正在无勤之中增长；而有些出家人，虽然每天规规矩矩守持戒律，但若相续中没有菩提心摄持，可能还不如世间人，因为世间人虽然表面上做些无意义的事，但暂时对社会、对人类还是有一点利益。

在菩提心生起的一刹那，无论多么严重的弥天大罪也会消尽，如同劫末火出现时山河大地无余焚尽一样。

如果真正生起了菩提心，那从此之后即成为名副其实的大乘佛子，也已经成为真正的菩萨。

我们当中一定有很多大乘菩萨，这一点不用神通或者其他方法观察，因为大家都想获得解脱，而获得解脱的唯一方法或最好选择就是利益众生，发菩提心，所以你们都可以称为名副其实的大菩萨。

善发此心实修法，三传窍诀甘露河，

菩提心中一味摄，见解修行咸清净。

菩萨分为钝根菩萨与利根菩萨两种。钝根菩萨首先发菩提心，菩提心生起后证悟空性见；利根菩萨则先对万法进行观察，证悟万法本空后，因其他众生并未如此了知而发菩提心。总之，菩提心不能离开见解，有了见解，菩提心

也会自然而然产生。

以前有一位格西说：“菩提心与空性见就如同黑绳与白绳一样搓在一起。”按《定解宝灯论》中的观点，这种说法不能成立。若说一个心有两种作用，也许会更合适，因为如果菩提心是白色，空性见是黑色，则白色不是黑色，黑色也不成为白色，此二者不能圆融，但是，我们应该既有空性见也有菩提心，将此二者圆融一味地在相续中生起。

菩提心怎样才能产生呢？依靠三大传承的教言甘露河，使大乘的见解、修行、行为得以清净，在菩提心摄持下实地行持。

深见离戏真如性，般若经直宣空性，

各别自证入定境，定解离心大中观。

此义深见传承要，二佛龙猛师徒尊，

传承未被杜撰染，依此智宗断增益。

三大传承即深广派、甚深派以及广大行派，此处首先讲甚深见派的教言。此颂表面看来似乎很简单，但若以此作为标准，完全可以将终生的修行方针定位。

深见派抉择了万法远离一切戏论的真如本性，也即佛陀在《般若经》中直接宣说的空性，此空性见是佛各别自证的行境，是远离心与心

所、语言分别的大中观之究竟意趣。二转法轮的意义有直接意义与间接意义两种，直接意义在《中观六论》中讲得十分清楚；隐藏的含义则在弥勒菩萨师徒所宣讲的《现观庄严论》和《弥勒五论》当中进行了宣说。此处所说的甚深见解即《般若经》中宣说的直接意义——般若空性。

在佛教历史上，人们将世亲论师称为第二大佛陀，因为他在名言法方面做出了相当大的贡献；藏传佛教中，莲花生大师也被称为第二大佛陀，因其对开创密教做出了不可思议的贡献；格鲁派将宗喀巴大师称为第二大佛陀，因为他在弘扬中观和传授清净戒律方面做出了巨大贡献。那么，此甚深见解的来源是谁呢？即被人们尊称为第二大佛陀的龙树菩萨。当然佛教中并没有真正的两大本师，但以恭敬心和信心，可以将其称为第二大佛陀，因为他已经抉择了远离诸边的般若空性法门，并将佛陀的究竟密意作了广泛弘扬。若龙树师徒未以自己的智慧为后学者开演般若法门，凡夫人很难直接挖掘出佛陀所宣讲甚深般若的真正密意，正因为中观法门当中严密的推理以及真实的教理，才使得后学者无误地通晓了般若空性的真正含

义。

学习佛法时，见解务必要以龙树菩萨、月称菩萨的观点作为标准以及衡量点，依靠这种未被任何分别念所染污的智慧，我们相续中的各种增益分别念必定会很快消失得无影无踪。而且，只有闻思与修行相结合，才是最安全、最保险的，若只是听闻而未在心中思维，就不会真正体味到佛法的真正内涵；若仅是修持而不闻思，或许安住时很舒服，但下座之后，所有的问题恐怕还是要依靠别人解决，遇到烦恼也根本无法对治。

修定慧度之八事，不住不行三智境，
等性三昧无修修，恒常入定行地道。

慧度即《现观庄严论》中所讲的般若度，它可以包括八种事、七十种意义。八种事即三种智——基智、道智、遍智，四种加行——正等加行、顶加行、次第加行和刹那加行，果即法身。这些内容若简单一点可包括于三智中，对中根者来说就是八种事，若再广说即七十种意义。四种加行可以包括在不住行与不行行中，不住行即对所取外境无有执著；不行行即对能取有境不执著，将所取与能取以三轮体空的方式摄持就是佛陀宣说的所有修法。不住行与不

行行二者实际上属于三智——声闻智、缘觉智、菩萨智，或者基智、道智、遍智的对境。如此殊胜的等性三昧于胜义中无有任何可修，但从名言来讲，还是要精进修持，因此可以说是以无修的方式而修，此即恒时入定之地道。

此义深广之窍诀，补处弥勒及无著，
善说未被寻思污，依此宗风如实修。

一般来说，无著菩萨是广大行派，龙树菩萨是甚深见派。此处讲法有些不同，这里说无著菩萨所传下来的窍诀叫做深广派，因其既有见解的部分也有修行的部分，由此而得名。

这样的深广窍诀由佛陀之补处弥勒菩萨及无著菩萨传下来，再从世亲菩萨到圣解脱部，直到无垢光尊者等诸传承上师，此殊胜教言未被世间凡夫的寻伺分别所染污，因此诸后学者应依此派如理如实地修持。

广大行派普贤行，佛子胜举无边际，
归摄一戒舍身财，三时善根及护增。

第三个窍诀是抉择行为，也即广大行派。普贤菩萨以及诸多发了大乘菩提心的佛子行为可以说是无量无边，但若归纳则只有一条，即舍弃身体、财产，护持增长三时善根。

此义广行派窍诀，佛子无等寂天尊，

学集入行善妙论，勤闻思诵实地行。

广大行派传承是由佛陀传给文殊菩萨，之后传给寂天菩萨，然后再一代一代广传，所以，对《学集论》、《入菩萨行》等诸多殊胜论典应精进行持修学。

世间有如此多的论典、教言，究竟应该学习哪一部、宣讲哪一部、修持哪一部？华智仁波切说：一方面应闻思龙树、月称菩萨的中观般若法门；一方面要学习《现观庄严论》、《入菩萨行》；若归纳为一个窍诀，就是《大圆满心性休息大车疏》。修行的旅途很漫长也很艰辛，作为凡夫人很难走上真正的坦途，但如果依靠法王如意宝、全知麦彭仁波切、无垢光尊者以及华智仁波切等诸位传承上师的指点，诸修行人必定会踏上轻松无阻的菩提正道。

所护主要根本罪，随前传承十八条，
中者为四皆综合，加舍愿心后廿二。

修行有两种，也即护和增。“护”指守护相续中的菩萨戒不失坏。上根者应守护龙树菩萨甚深派的十八种易犯罪行，也就是国王的五种堕罪、大臣的五种堕罪以及平凡人的八种堕罪；中根者则应守护无著菩萨的四种戒条；而钝根者必须要守护广行派中不舍弃愿菩提心这一



条，因为所有的菩萨都不应舍弃愿菩提心。不舍愿菩提心可以包括在中根者所守护的四种戒条中，再加上利根者的十八条戒，总共有二十二条。

增即主要行六度，易懂切要窍诀法，

如入行论印藏无，未依此修岂成佛？

“增”指相续中的菩提心越来越增上。修持六波罗蜜多是菩提心不失坏的唯一精要，而浅显易懂、切中要害地宣讲行持六度的窍诀法门即《入菩萨行》，其中所宣讲的窍诀在印、藏所有高僧大德的著作中均无法寻觅。

华智仁波切以反诘的口吻赞叹说：像《入行论》这样殊胜的论典在印度、藏地都是没有的，若不依靠这种善妙窍诀来修持，难道能够成佛吗？在华智仁波切的传记中说：华智仁波切是寂天菩萨的化身，当时他无论在何处宣讲《入行论》，都会开一种花，人们称其为“入行论黄花”，若谁能食用此花，相续中即会生起无伪的慈悲菩提心。

末法时代的众生，烦恼非常深重，出家人虽已剃除须发，但八万四千烦恼还是每天扰乱他们的生活，当今时代，以情欲难制而还俗者愈加增多；在家人的烦恼琐事更是层出不穷，

孩子、家庭、社会等各种各样的压力让人无法承受。宝贵的人身如同昙花一现，趁着现在自由自在的时候，我们应该学习像《入行论》这样善妙的论典，若能真正在相续中运用这些窍诀，所有的烦恼一定可以压制甚至消除。

三传窍诀甘露河，汇于善说无恼海，

未杂心过混浊毒，全知论典大车疏，

印度有四大河流，它们不论流经多么漫长的旅途，最终都会汇集到无热恼海中。此处以诗学方式比喻说，三大传承的教言如同甘露江河一样，汇入《大圆满心性休息大车疏》的无热恼海中。华智仁波切劝诸后学，一定要对全知无垢光尊者的《大圆满心性休息大车疏》予以实修，因为其中汇集了所有传承上师以及诸多论典所讲述的窍诀，未被任何烦恼分别念的毒药所染污，依靠这一部论典即可获得无上正等正觉果位。

宁玛巴向来对《心性休息》最为重视，麦彭仁波切也一直要求很多弟子学习《大圆满心性休息大车疏》，并且真正实修《三处三善引导文》。上师如意宝在 1991 年也传讲过《大圆满心性休息》，并且强调所有的弟子务必要重视闻思实修此论。



搅拌多闻甘露海，撷取善说精醍醐，

不以三信舌品尝，全知妙手岂能领？

无垢光尊者经过多生累劫的广闻博学，以其法性之棒搅拌而出现的精华醍醐——《大圆满心性休息》，就如同大海一般深广，若未以三种信心（清净信、欲乐信、不退转信）之舌细细品尝，那全知无垢光尊者的妙说之手又如何能带领我等走出轮回之苦海？

修学佛法时最重要的就是信心，如果有上等信心就会获得上等加持，中等信心即可获得中等加持，若丝毫信心皆无，也就不会得到丝毫的加持。所以，我们一定要对全知无垢光尊者的殊胜妙论生起真实的信心，将其视为如意宝一般珍藏守护，如此必定会得到最殊胜的加持与悉地。

此论显密之总释，传承难思窍诀足，

如来诸宗无谬具，如此善说前未有，

《大圆满心性休息》是佛陀所宣讲的显密教法之总纲，是汇集所有不可思议传承之无垢窍诀，并且圆满具足各宗各派之无谬教言，如此殊胜善妙的论典，于人类历史上可以说是旷古绝伦、前所未有的。

从佛教历史来看，各教各派不同的论典非

常多，比如萨迦派的道果法门、格鲁派的《菩提道次第论》等等，这些教言都十分的殊胜，但显、密所有道次第皆圆满具足的论典，除无垢光尊者的《大圆满心性休息》之外再无其他。麦彭仁波切曾经说：以教理直指如来本来实相的是《大圆满心性休息》，宣讲于本来自然界中如实安住方式的是《大圆满禅定休息》，一切万法以八大幻化来抉择的是《大圆满虚幻休息》，此三大休息即是如来教言之精华。我们今生能够值遇如此殊胜的论典，必是往昔供养过无数诸佛所积累的善根，所以一定要倍加珍惜此难得的机缘。而且，无垢光尊者对我们来说具有极其殊胜的近传加持，若能够将尊者所著法本经常带在身边，时刻阅读修习，所获得的利益也必定无法估量。

能仁宗旨韶华身，装点能诠句宝饰，

所诠义深持乐触，九乘佛法皆居此。

如同一个人正值青春韶华，具有年轻、完美、庄严的身体一样，圆满无垢之善说——《大圆满心性休息》是所有九乘佛法之精华，具有大能仁所诠释的一切奥义宗旨，使人见而生喜，触而获益；其能诠的词句则如同健美人身所佩戴之庄严宝饰，将原本完美无缺的教义修饰得

更加华丽庄严。

此颂以完美、庄严的身体作为比喻赞叹《大圆满心性休息》，说明此论不仅所诠义圆满无缺而且词句十分优美。

片面自满新旧犬，狂吠奋力相宰割，
饱食一方道之肢，未尝圆满佛法宴。

只能片面理解法义之人，如同狂犬一般，一边狂吠一边奋力捕杀弱小动物，有的吃大腿、有的吃小腿，各自却都认为已经饱食全部身肢。同样，现在新派、旧派中某些骄傲自满的修行人，通过与别人大声辩论遮破他宗，以此就满足地认为已经圆满享受了佛法之盛宴，但就如同狂犬只食用部分肢体一样，其实根本未品尝到真正佛法的甘露妙味。

现在汉传、藏传佛教中有很多法师认为：自宗非常殊胜，其他教法都不如自己的宗派善妙。然后在行持佛法的过程中建立自宗、遮破他宗。实际上，这种以偏袒之心所说的语言、所做的行为皆无必要，对于真实的涅槃解脱无有丝毫利益。诸位修行人若以自己的智慧分析就会发现，只有舍弃偏袒执著之心，真正实修具有殊胜加持的教言，才会对自他解脱具足真实利益。



三身圆满法宫中，妙法圆满天女身，
接触喜唱九乘歌，赡洲全知父子已。

三身圆满的无量宫殿中，吉祥圆满的妙法天女安住其中，能够真正接触她并高唱九乘妙法之歌者，除无垢光尊者及其传承弟子外，再无一人。

作为一个修行人，对自己的宗派一定要重视，尤其宁玛巴的弟子应更加重视全知无垢光尊者的善说，因为在整个赡部洲之内，唯有无垢光尊者能够真正以教证、理证阐明如此微妙的境界，若舍弃自宗殊胜的善说而于别处寻找珍宝实乃愚痴之举。

此论具足诸佛法，其余诸论偏一方，
纵然深奥未具全，九乘甚深之要点。

全知麦彭仁波切在《如意宝藏论难释》中一再强调：学习密宗者一定要重视无垢光尊者的教言，如果未将无垢光尊者的妙论倍加重视，那其他论典就更加不重要了。上师法王如意宝也如此强调过自宗的重要性，作为宁玛巴的后学者，可以对其他论典进行学习、作为参考，但一心一意闻思修行的论典始终应该是无垢光尊者及其所传下来的宁玛自宗祖师们的论典。

学习过程中分清主次很重要。《大圆满心性

休息》已经圆满具足所有的佛法，其他论典纵然从某种意义或某个角度来说很深奥，但却没有俱全九乘佛法的甚深要点。上师如意宝曾经说：宁玛巴主要的道次第论就是《大圆满心性休息大车疏》。若再将《心性休息》归纳为窍诀来讲，即法王如意宝于五台山所造的《忠言心之明点》，此教言是在文殊菩萨的加持下自然流露的，其中已经将《心性休息》中每一品的内容以十分简洁的方式通过偈颂总结出来，具有非常殊胜的加持力。

浊世佛法执偏袒，虚假寻思染显宗，

假伏藏师泯密教，随意杜撰之此时，

末法时代，很多人并未了解真正的佛法内涵，但每个人都认为自己是佛陀教法的代表，各执己见、偏袒执著，尤其一些虚假寻思者，通过因明的寻伺分别进行辩论，或者通过研究考证对佛教进行分析、抉择，凭借自己的分别念解释佛经密意，他们已经将显宗教义染污得面目全非，把佛教完全扭曲了。

现在密宗里的假伏藏大师、假活佛非常多，而一些没有主见的人也对真正的教言、伏藏品弃之不顾，追随这些假活佛们的足迹，给佛教带来了极大的负面影响，将真正的佛法、大圆



满教法已经完全毁坏了。

以前法王如意宝也讲过假活佛问题的严重性。诸位高僧大德以及对佛教有远见的人应该对这个问题进行思索：修行人真正需要的是什么？

现在的佛法进入了混乱状态，并且已经与经济挂钩，作为出家人有必要而且也有责任守护佛的教法，教导世间人行持因果法以及人天善法，否则，不但自己不能做到真正守持佛的教法，更唆使别人走入歧途，这无异于披着袈裟的毁坏佛幢者。

契合教理智者论，体验成就真窍诀，

虔信无异佛亲言，全知此论外何需？

《大圆满心性休息大车疏》不仅契合教理，也符合所有智者如陈那论师、月称菩萨、龙猛菩萨之密意，其中所讲到的修行体验与以前的诸位大成就者传下来的窍诀完全吻合，诸后学者除对此与佛亲口宣说无有任何差别的《大圆满心性休息》虔诚信受外，还需要其他什么法要呢？

精妙论如珍珠鬘，顶戴讲闻受持者，

善缘持教彼大德，全知上师追随者。

若能够将如此精妙的论典如同珍珠花鬘一

样顶戴，以无比恭敬之心闻受、传讲，并于自相续中经常体会、思维的人，即是具足善缘受持如来圣教者，同时，此人也可称为真正的高僧大德，全知无垢光尊者的真正追随者。

以搞世间八法心，扰乱佛教实丑恶，
未获全知赐开许，盗窃善说岂持教？

无垢光尊者论著中的教证、理证非常丰富，有很多人未获得开许，即断章取义地盗取别人的教言，剽窃他人的善说，以此搞世间八法、扰乱佛教，这样的行为难道很庄严吗？难道这是在真正的行持佛法吗？这种人实在是最可恶的佛法盗贼。

与如来语无二致，如此善说实难得，
竭力奉劝有智者，勤讲闻修此等论。

“此等论”主要指《大圆满心性休息大车疏》，“等”字中还包括《入行论》等。这些殊胜的论典是世间唯一的如意宝，极为难得，与如来教言无二无别。具有智慧的诸位修行人，一定要精进听闻、修持并传讲这些殊胜论典。

法王如意宝也曾奉劝大家：自宗教言万万不能舍弃，若舍弃自宗教言而去寻求他法是非常不如法的；从世间角度来讲，非常孝顺的人对自家珍宝亦应倍加珍惜，若对自己的传家宝

置之不理，而去寻求其他珍宝，实在于理不容。

空前绝后此善说，乃千要诀之伏藏，
若欲开启此宝藏，当具锋芒之智慧。

空前绝后的善说——《大圆满心性休息大车疏》，汇聚了成千上万智者的殊胜要诀，是显、密窍诀汇集于一处的真正伏藏。其中包含了甚深见派如《六十正理论》、《入中论》中的一切奥义，深广派如《现观庄严论》、《经庄严论》的精华窍诀，广大行派如《入行论》、《宝鬘论》中专门讲菩萨行为的所有教言，如果谁想要开启如此宝贵之伏藏，一定要具足锋芒耀眼之智慧，否则很难挖掘出其中的甚深密意。

三信具慧有缘者，取全知师意伏藏，
自勤实修广传他，真伏藏师成就者。

只有具足三种信心以及卓越智慧的善缘者，才能够真正开启全知无垢光尊者智慧海中流露出来的意伏藏，若不仅自己修持，而且也广泛地为他人传讲，那么此人实在值得所有人恭敬礼拜，因为他才是真正的伏藏大师、真正的大成就者。

伏藏有外伏藏和内伏藏，外伏藏如后来这些高僧大德从一些隐秘处取出的伏藏；内伏藏是指埋藏在甚深智慧法界中的伏藏，这种伏藏

在机缘成熟时，会于高僧大德的智慧海中自然显现，以前法王如意宝也是经常从智慧中自然显现意伏藏。无垢光尊者的意伏藏即是由莲花生大师亲自加持并做过授记的。以前国王赤松德赞的小女儿莲明公主 8 岁时显示圆寂，当时莲花生大师给莲明公主传授《上师心滴》，并且授记：将来你会开启《上师心滴》法门。后来示现为无垢光尊者，将当时的意伏藏显现为文字相，后代的人们通过自己的智慧与信心，才得以全部通达并修持。

海外有很多高僧大德对《大圆满心性休息大车疏》都是相当重视，而我们作为自宗宁玛巴的传承弟子，具有不共的近传加持以及纯净如金丝线一般的传承，为什么对这部殊胜论典不重视呢?

此外觉受纷现法，零星修法无生圆，
何等富足智者呵，莲师教法贩卖者。

除此之外，一些分别念中出现的觉受、仪轨以及种种境界等零星而无有任何生圆次第的修法，对每一位修行人来说都无有必要；还有现在的很多道歌都是从以前高僧大德们所写的道歌当中剽窃组装的，一些愚者看后却生起极大信心，之后便以种种目的修持此法。这些教




言的内容再丰富、再圆满，也一定会成为智者们所呵责之处，他们唯一是莲师教法的剽窃者与贩卖者，对莲师教法十分不利。

作为佛教徒，首先应该赞叹释迦牟尼佛，这是佛教徒的一个标志；学习密宗，则应以教主莲花生大师作为赞叹、祈祷的对境。就连与莲花生大师无二无别的法王如意宝也说：“像我这样分别念中出现的语言没有必要宣扬。”那么，作为上师的弟子，为什么不秉承上师的一言一行，竭尽全力地弘扬前辈高僧大德的宝贵教言呢?

于同真佛成就者，言教不信不实修，
渴求凡愚迷乱语，断绝法缘之征兆。

现在有些人以分别念和华丽的词藻堆砌一些味同嚼蜡、无有实义的文章，而没有智慧的人们也是一味贪著这些增长贪心、嗔心、痴心的语言，整天沉迷其中。这些人对佛陀以及印度二圣六庄严的语言不修持、不信仰，反而去渴求凡愚人的迷乱语言，这种做法已经毁坏了自己的今生来世，是与佛法因缘断绝的征兆。

若真实修则无需，铃鼓铮铮数念珠，
三休息及功德藏，所出教言当实修。

金刚铃与金刚杵“铮、铮”作响，念珠一

颗一颗飞快地数，有些人认为这就是真正的实修，实际上，如果能够将全知无垢光尊者的《三大休息》以及智悲光尊者的《功德藏》中所讲的内容，全部作为对治烦恼的良药，在实际生活中真实修持，这才是真正的实修。

口头实修有何用？理解句义反复修，
教义融心净自意，闭关实修诸要诀。

口头上的“闭关、实修”有什么用呢？若能真正理解这些殊胜论典中所讲的内涵，将所有教义融入自心反复修持并以此净化自相续，这才是真正切中要害的闭关窍诀。

若晓此理循佛迹，讲修教法一时持，
教法证法自驾驭，不久生起择法智。

世亲论师在《俱舍论》中说：“佛之妙法有二种，教法证法之体性，持教法者唯讲经，持证法者唯修行。”若能知晓上述道理，此人就已经遵循佛陀的足迹，所有的讲闻修习在同一时间中受持，而且所有的教法与证法可以在其相续中自在驾驭，不久即会生起对一切万法无误辨别的择法智慧。

此外不知有法者，通达法性非圣智，
有如所智无尽所，此圣者违佛教轨。

有些连世俗诸法都无法辨别，便妄称自己



已经证悟的人并非真正的智者，华智仁波切说：没有这样的开悟者。

以前法王如意宝经常引用此颂批评一些假证悟者。有些小乘阿罗汉本来未证悟，却自认为已经证悟了，这属于一种增上慢。另有一些人认为“心里什么都不想就是最高境界”，但这样仅仅具有如所有智，而对尽所有智一点都不通达的开悟者，绝对有违佛陀教法之正轨。

这一点并非藏传佛教独有的说法，以前赵州禅师在一首道歌中说：一个真正的开悟者，生为福德本，死为报身佛。所谓的开悟不是那么容易，像麦彭仁波切、法王如意宝等这样既通达世间法也精通出世间法的大成就者，才是真正的开悟者。

一切如来通衢道，菩萨由乐至乐道，
结缘悉得解脱法，修此一佛掌中握。

一切如来的通衢大道就是《大圆满心性休息大车疏》，依此即可到达最后之安乐道，获得究竟佛果。不论是谁，若能与此殊胜法要结缘并专心修持此法，那就如同自己的手中已经握着佛果一样，轻而易举即会获得解脱。

故愿你我永不离，至尊全知此妙论，
以菩萨行解相续，饶益等同虚空众。



我们都应该发愿：希望所有人永远也不远离全知无垢光尊者的殊胜论典，以善妙的菩萨行为解脱自他之相续，利益无量无边等同虚空界的所有众生。

虽我不喜未实修，凭口说法如鹦鹉，
然依全知第二佛，师徒所说无欺惑，

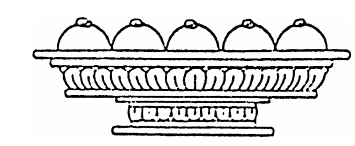
华智仁波切谦虚地说：我本人虽然不喜欢没有任何实修境界却像鹦鹉学舌般凭口空谈，但我还是依靠全知第二大佛陀师徒——无垢光尊者、智悲光尊者所说的教言为大家宣说，这一点应该不会有任何欺惑。

同行法友屡劝请，盛情难却石渠生，
阿哦沙波撰实语，愿成众生诚信处。

由于同行道友的多次劝请，实在盛情难却、无法推脱，于石渠圆满完成此教言。这是阿哦沙波（华智仁波切之异名）所撰写的真实语，希望它能够成为所有众生诚信之处。

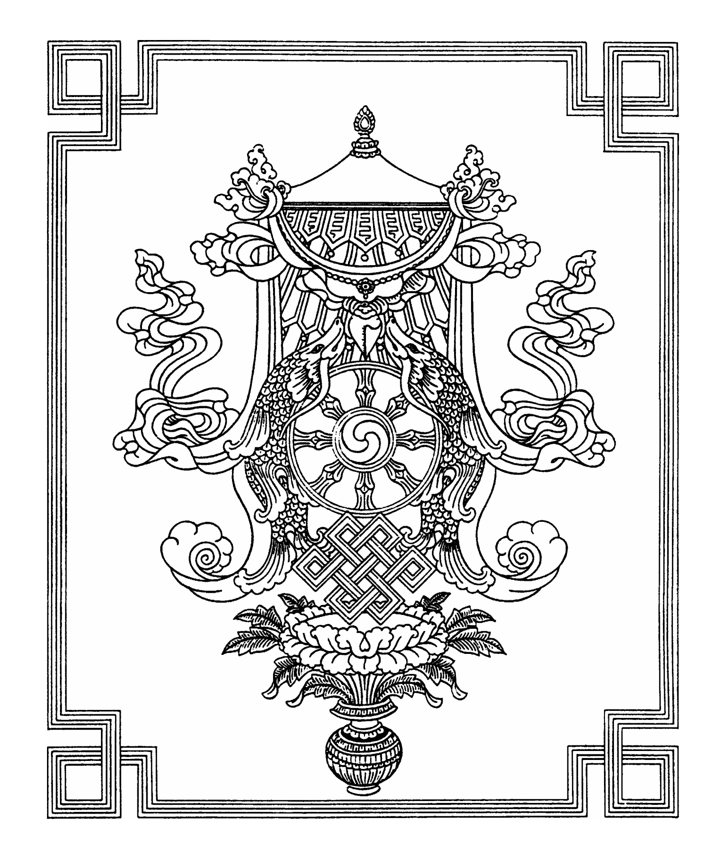
善哉！善哉！善哉！

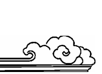
公元二OO六年二月十一日传讲圆满












附录二：

《远唤上师·悉地藏流》简释

法王如意宝晋美彭措　造颂
堪布索达吉　译释

顶礼本师释迦牟尼佛！
顶礼诸传承上师！
顶礼无比大恩上师法王如意宝！

法王如意宝圆寂后，因为内心十分痛苦，很多事情无法成办，为压制自己的情绪而翻译了这首道歌。法王如意宝已经圆寂两年多了，我想我们应该忆念上师，在很多论典中讲到，一刹那间忆念上师的功德也是相当大的。我们每一个人对上师都有一种非常坚固而且迫切的信心，按照传承上师的传统，若以虔诚的信心唱诵“远唤上师”的偈颂，以此方式对自己的根本上师、与诸佛总集无二无别的大恩上师诚挚呼唤，上师一定会以他的智慧之眼观照我们，随时都会以无分别的智慧加持我们，就好像澄清的水器放置在地上，十五的月亮自然而然会显现于水器中一样，这是无欺的缘起规律。同样，在上师的道场里以虔诚的信心呼唤上师，

与上师沟通、相应，这时上师一定会慈悲垂念我们，这样，我们的相续才会堪能，才会成熟，无论做任何事都会成功，而且也会遣除修法中的违缘。我们以后不论是于深山静修，还是在大城市中弘法利生，或者以其他方便方法受持佛法，都离不开上师的恩德，因此经常祈祷上师相当重要。

“悉地藏流”，是指此祈祷文如同甘露之水流进我们的心田。实际这是法王如意宝对托嘎如意宝与麦彭仁波切的呼唤，而在座后学弟子应将大恩上师法王如意宝为主的所有上师作为对境进行祈祷呼唤。

浩瀚如来之总相，无余有情之依怙，
显密教法开显者，大恩上师垂念我。

我的根本上师是浩瀚如海般如来之总相。此处“总相”并非因明中的总相，它是指未来、过去、现在三世诸佛总体的形象。也即三世诸佛完全是以上师的形象来到人间；上师是一切有情的怙主，对六道众生没有任何亲怨之分；上师对佛法并非偏袒执著，而是将显密教法圆融一味地进行弘扬与开显。

藏文“喇嘛钦”，直译即上师知，但此处是从意义上来讲，即“上师垂念我”、“上师加持

我”。

这里已经讲述了大恩上师的功德，接下来就对远方的上师深切地呼唤：大恩上师请垂念我！大恩上师请加持我！

佩带清净之戒饰，拥有无散等持藏，

具备无等智慧眼，大恩上师垂念我。

《三戒论》中说：修行人最好的装饰就是清净戒律。上师的身体有清净戒律作为严饰，并且具有无与伦比的智慧之眼，始终安住于等持之中，具有不散乱的无尽宝藏。

具有戒定慧三学的大恩上师请垂念我！

百万智者之顶饰，千成就者之尊主，

摧毁五浊衰败者，大恩上师垂念我。

法王如意宝这里主要是对麦彭仁波切的一种赞叹与呼唤，其中所包含的内容非常甚深，每一句话都蕴含了上师非常殊胜的功德，大家应以自己的智慧细心品味。

我的根本上师是百万智者之顶严装饰，世间与出世间的多少智者也无法与大恩上师相比；上师是所有大成就者之尊主，是成千上万人的依怙；依靠上师的发心和加持，五浊恶世的各种衰败、疾病、险难都会消失，所以，他是五浊恶世的摧毁者。



具有如此殊胜功德的大恩上师请垂念我！

了然照见一切法，如母慈爱诸有情，

十自在藏自驾驭，大恩上师垂念我。

上师以其无碍智慧可以了然照见一切万法，上师以其无缘大悲如同慈母一样慈爱一切众生，上师以具备十种自在[28]宝藏的能力利益无量无边的众生。

具足智悲力之功德的大恩上师请垂念我！

无遗断除诸二障，获证四身胜王位，

利乐大海之源头，大恩上师垂念我。

上师虽然显现为凡夫形象，但实际已经断尽烦恼、所知二障，获得法报化以及本性身的四身殊胜果位；上师是无量利生事业大海之源泉。

具足究竟断证功德及事业的大恩上师请垂念我！

三传承师之代表，寂猛本尊之遍主，

三处空行之商主，大恩上师垂念我。

上师是如来密意传、持明表示传、补特伽罗耳传这三大传承的代表；上师是寂猛百尊之遍主；“三处”即三界的空行母，或者是法身界、

[28] 十自在：寿自在、心自在、财自在、业自在、生自在、愿自在、胜解自在、神通自在、智自在、法自在。

报身界、化身界三处的空行母，上师是一切空行之怙主。

请三根本怙主之大恩上师垂念我！

如海佛陀之补处，如海妙法之源泉，

如海僧众之君主，大恩上师垂念我。

上师是如海般佛陀事业之补处，上师是如海妙法之来源，上师是如海僧众之君主。

上师对我们的恩德，世间上任何一种恩德也无法相比，世间上任何一种金钱也无法换取，我们相续中生起的一刹那因果正见，也是上师加持而出现的。

请圆满具足三宝功德之大恩上师垂念我！

受持香巴之教轨，庄严三学之教法，

开显六加行教者，大恩上师垂念我。

“香巴”是噶举派的一个教法，由穹波尊者弘扬，我的根本上师即是香巴教派的教主；“庄严三学”指噶当派，他们主要修持释迦牟尼佛、度母、不动佛以及观世音菩萨四大本尊，并且以三学为准；“开显六加行”指觉囊派，此派在修“时轮金刚”时有六加行。

请三大教派教主之大恩上师垂念我！

道果教法之砥柱，断法教派之来源，

依修教法持藏者，大恩上师垂念我。

“道果”指萨迦派；“断法”由帕单巴尊者从印度传到藏地，属于般若教法，也叫息结派，“依修”与“断法”可以合在一起讲。

上师即是道果法之砥柱、断法之来源、依修教法之持藏者，这样的大恩上师请垂念我！

中观教法之主人，大手印教之杲日，

大圆满法之妙车，大恩上师垂念我。

我们学习“远唤上师”的目的有两个：一是对根本上师应该经常祈祷，如果自己心里很烦躁，出现修法违缘时，在家里或者到山上呼唤自己的根本上师，这种祈祷对每一个修行人来讲是始终不能离开的。还有一个原因，法王如意宝显现上是我们宁玛巴的教主，全知无垢光尊者、麦彭仁波切也都是宁玛巴的教主，但此处讲到上师是一切教派之教主，为什么呢？这里具有很甚深的密意。有些人说：“我是学藏传佛教的，汉地的净土宗不好，禅宗也不好。”有些人说：“我是学宁玛巴的，其他的格鲁派、觉囊派全都不好……”如果以这种眼光、态度修学佛法的话，恐怕心相续中很难生起真正的智慧与悲心。法王如意宝希望我们后学者对所有教派皆应具有恭敬心，而且一旦自己有弘法利生能力时，应该主要站在宁玛巴的角度，对

所有教法进行弘扬，如果没有弘扬所有教法的能力，也不能毁谤其他教派。

大家在心中也应如此发愿：从现在开始，对所有的教派都不毁谤，对所有教派的高僧大德均以恭敬心、清净心对待。在学院，由于法王如意宝的加持，其座下所有的弟子虽然现在还“长”得不是很高，但确是一点一点地成长起来了，在成长的过程中，上师始终都在教诫我们不能对任何一个教派起邪见，因为一切教派都是如来的教法。讲《心经》时也说过，藏传佛教中，八大教派没有一个不讲《心经》，所有教派学习佛法的核心就是“般若心经”；汉传佛教的净土宗、禅宗、天台宗等都修学《心经》，甚至从唐密的历史来看，他们也是修学《心经》的。各个宗派虽然在修持上有些微的不同，比如华严宗以修“华严”为主，禅宗打禅期，净土宗以念佛为主，密宗则以一些不共窍诀进行修持，但在大的方面没有任何差别，如最开始的发心、中间的积累二资粮、最后成就佛果，所依止的全部是释迦牟尼佛、观世音菩萨等。而且，诸佛菩萨以及高僧大德从本体上来说均是无二无别，所以大家不要妄加区分。

法王如意宝晚年时经常说：年轻时在辩论



过程中很有可能造了谤法罪，因此一定要忏悔。现在不论是汉传佛教还是藏传佛教，一些没有宗派分歧的法师，弘法事业确实非常广大；但若仅仅学一个宁玛巴，其他宗派全部反对，那在宁玛派的范围中也许会有一点立足之地，到其他地方恐怕不行。有些人问我：“你们学院有什么特色？”我说：“不舍自宗，尊重他宗。”学院中出来的人就应该具足学院的特色，因为对任何宗派的毁谤言词都没有必要，而且很容易造下谤法罪，后果非常可怕。

“中观教法”指格鲁派，“大手印”是噶举派，“大圆满”即宁玛派。上师即此三大教派的教主，这样的大恩上师请垂念我！

宗喀巴师之行为，米拉日巴之修持，

莲师见解持藏者，大恩上师垂念我。

在藏传佛教中，行为、持戒最好的是格鲁派，他们的寺院，包括厨房里的桶、壶都非常整齐，而且穿着衣饰也十分洁净。法王如意宝说：去拉萨格鲁派上师的家里非常舒服，屋子里除了茶壶、钢炉等生活必需品外，其他的就是书，看上去非常整齐清爽。因此，在行为上学习格鲁派很重要，在国外，有很多人就是依靠观音上师等高僧大德的行为、微笑生起信心

的。出家人应该注意自己的行为，穿衣服不要太破烂，在方方面面表现佛教的慈悲与智慧，这才是真正佛教徒的行为。

修行时，应该像米拉日巴那样苦行，自己的亲朋好友、名声财产全部放弃。见解方面，应以莲花生大师的见解为准，确实，大圆满的无二正见在显宗、密宗当中远远超胜诸多宗派的见解。

具足宗喀巴大师之行为、米拉日巴之苦行、莲花生大师之见解的大恩上师请垂念我！

阿底峡尊之戒律，珠魏滚波之等持，

萨班智慧之领主，大恩上师垂念我。

阿底峡尊者不论守持小乘别解脱戒、大乘菩萨戒还是密乘戒，一直都是纤尘不染，在整个佛教历史上可谓首屈一指，非常难得。珠魏滚波，也即觉囊派的达裔那他，他可以很长时间于一等持中不动摇，而且他的弘法利生事业非常广大，以前觉囊派受过一些动摇，后来依靠达裔那他的力量得以恢复，其所写的《印度佛教史》、《时轮金刚》等诸多论著在藏地也非常兴盛。萨迦班智达·更嘎江参，是藏地公认



的三大文殊[29]之一。

具足阿底峡尊者之戒律、达裔那他之等持、萨迦班智达之智慧的大恩上师请垂念我！

帕单巴尊之威力，邬金巴尊之悲悯，

穹波智慧之总集，大恩上师垂念我。

帕单巴尊者曾在印度、藏地以及汉地五台山等很多地方弘扬佛法，在弘法利生方面具有强大能力。大成就者邬金巴是噶玛巴自生金刚的上师，曾被元世祖尊奉为国师，他对所有众生都非常慈悲。穹波尊者原是苯教徒，后来到印度、尼泊尔一带依止了一百五十位上师，并弘扬香巴派，此派在藏地兴盛了相当长的时间，其所培养的弟子有数十万之多。

聚合了帕单巴尊者之威力、邬金巴尊者之悲悯以及穹波尊者之智慧的大恩上师请垂念我！

于作祈祷具缘子，不懈慈悲而垂念，

加持甘露妙雨流，灌溉心间之莲花。

具信心的有缘弟子诚心祈祷，希望上师您老人家慈悲加持，以甘霖之水灌溉我们信心之莲花。

[29] 雪域三大文殊：指无垢光尊者、宗喀巴大师、萨迦班智达。

修行人经常至诚祈祷上师，一定会遣除修行过程中的诸多违缘。在末法时代，虽然自己很想做真正的出家人，但遇到违缘时心就会改变，或者自己的心虽然没变，可由于无有对治的能力，出家因缘很容易就中断了。希望大家将上师如意宝为主的所有传承上师融为一体，经常恭敬祈祷，这样一来，自己的烦恼就会渐渐消除，而且，中观、大圆满的见解也会日益增上。但如果对上师三宝一点都不祈祷，然后想“我要证悟大圆满”，这是非常困难的。要做一个永远的、真正的好修行人，一定要依靠上师、护法神的威力加持才行。

于泊可怖轮回中，苦难芸芸之群生，

祈愿赐予永安乐，殊胜菩提大慰藉。

我们这些漂泊在可怕轮回中的芸芸众生，一心祈祷上师，祈愿您能赐予我们殊胜大菩提的安慰以及永远的究竟安乐。

五浊猖狂诸损恼，致使徒存虚名已，

现喜刹土之妙欲，祈愿招引于此处。

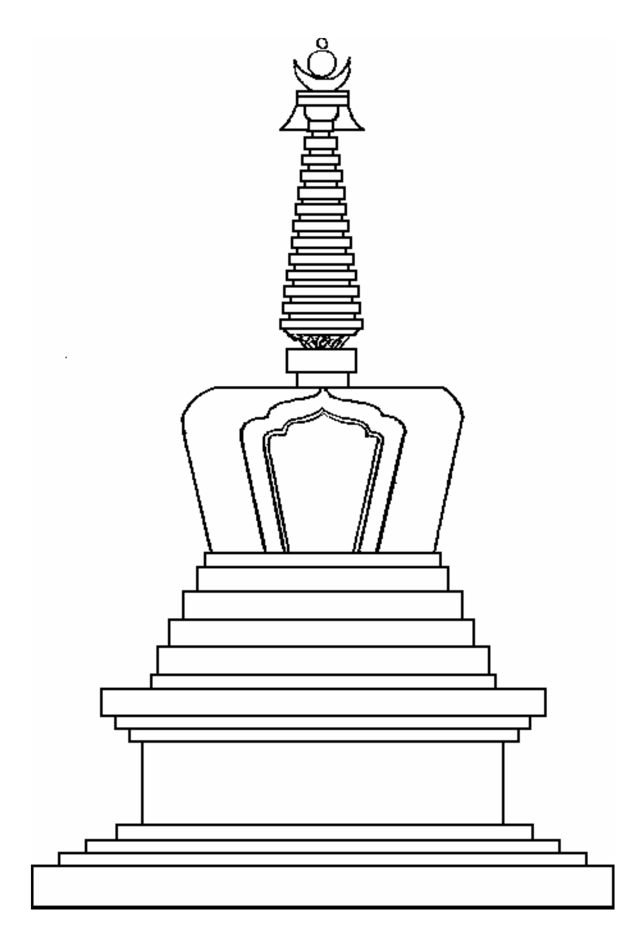
《赞戒论》中讲：五浊猖狂越来越强的时候，依靠莲花生大师的威力，各种恼害全部会荡然无存。五浊恶世中，各种各样的损恼猖狂不绝，依靠上师的加持，这些衰损全部会变成

一种虚名，而极乐刹土等所有清净刹土的功德以及种种妙欲全部会招引于此处。

在这里我们也以虔诚之心向正在远方以智慧之眼观照所有弟子的大恩上师法王如意宝祈祷：愿上师加持我们，生生世世不损害任何众生，使所有弘法利生的顺缘圆满具足，修行过程中的一切违缘都能够遣除。

公元二OO六年二月六日圆满传讲





菩提塔